

FEDERICO SCHELLING

RICERCHE FILOSOFICHE

SU LA
ESSENZA DELLA LIBERTÀ UMANA
E GLI
OGGETTI CHE VI SI COLLEGANO
(1809)

*Traduzione, proemio e note
di Michele Losacco*



LANCIANO
R. CARABBA, EDITORE

1919

PROPRIETÀ LETTERARIA
DELL' EDITORE R. CARABBA

Lanciano, tip. dello Stabilimento R. Carabba

PROEMIO

I

L'operetta, che qui si presenta in veste italiana, cent'anni o poco più dopo la prima pubblicazione del testo originale (1809), è tale, per l'importanza dei problemi trattati e per il magistero dell'esposizione, da esercitare sui lettori un'immediata influenza. Federico Schelling, dei tre grandi epigoni kantiani il più ardimentoso nell'avventurarsi a inusitati voli metafisici, dopo aver seguito fino a un certo punto i vestigi di Kant e Fichte, si allontanò da loro e impresso una nuova direzione al pensiero germanico, perchè rivolse tutto il suo interesse a considerare le relazioni tra l'Assoluto e le cose finite, facendone l'oggetto centrale delle sue ricerche. La filosofia riprendeva con lui, dopo una breve interruzione, il suo antico ufficio di conoscenza delle verità supreme, risposta agli ultimi perchè dell'esistenza, rivelatrice delle origini e dei fini del tutto; il filosofo riprendeva il suo ufficio di mistagogo. Pareva troppo poco limitarsi all'analisi del fatto e del valore della conoscenza; bisognava abbattere la muraglia eretta tra le cose in sè ed i fenomeni; bisognava dimostrare che non vi sono inconoscibili, che nella conoscenza noi cogliamo anche l'essere; era tempo

di far rivivere, sia pure con mutati atteggiamenti, le sintesi universali di uno Spinoza e di un Leibniz.

A quest'impresa, con entusiastica foga giovanile, si accinse assai per tempo lo Schelling, e, costruendo prima la filosofia della natura, poi quella dell'identità, sviluppò via via le sue geniali intuizioni in una serie di lavori, che, usciti di getto, rimanevano per lo più incompleti, provvisori, non troppo ben connessi tra loro; sì che l'autore, scontento di se stesso e intravedendo nuovi aspetti dei problemi, sentiva sempre il bisogno di rifarsi daccapo. Nel sistema dell'assoluta identità, egli aveva ammesso un principio, in cui si contenesero indifferenziati la natura e lo spirito, l'oggetto e il soggetto. Ma la sua anima profondamente religiosa non poteva acquetarsi in siffatto naturalismo panteistico; e, quando nel 1803, il suo amico Eschenmayer sostenne che la religione, fondata com'è sulla fede, esige il passaggio dalla filosofia alla non filosofia, egli diede fuori il saggio « Filosofia e religione » (1804), che, mentre chiudeva la dottrina dell'identità, iniziava un nuovo periodo, a cui si può dare il nome di *teosofico*, purchè tuttavia con quest'appellativo si designi soltanto lo sforzo di chiarire il mistero della natura con l'essenza di Dio. Per ispiegare l'origine del finito, o della materia, lo Schelling ricorreva a una dottrina platonica. Premesso che l'Assoluto ha tre determinazioni: l'idealità, la forma o idea, e la realtà, egli notava che l'Assoluto medesimo, come perfetta unità dell'ideale e del reale, non può trasferirsi nella natura finita: egli è solo il fondamento delle idee, e queste alla lor volta non generano se non un processo d'idee, che è « la vera teogonia trascendentale ». Se l'Assoluto si differenzia, ciò accade propriamente non in lui stesso, ma in un altro, nel suo aspetto o nella sua imma-

gine reale, e non per mezzo di lui, ma per mezzo delle idee, che includono in sè le mere possibilità delle differenze. L'auto-obbiettivazione, pèr cui l'Assoluto viene a sdoppiarsi, ha luogo perchè l'immagine di Dio, grazie alla libertà di cui è fornita, si allontana da lui; giacchè « esclusiva proprietà dell'assolutezza è di comunicare alla sua immagine, oltre l'esser proprio, anche l'autonomia ». L'origine della materia si deve pertanto ad una caduta, la quale trova in Dio il fondamento della sua possibilità, nell'immagine di lui quello del suo realizzarsi. Il principio generale del finito è da cercare nella *seità*, per cui l'immagine si afferma come un altro Assoluto; e il pregio di Fichte sta appunto nell'aver dato l'espressione più universale a questo concetto. La caduta è un fatto al di fuori del tempo, inesplicabile e accidentale rispetto all'Assoluto. Ma se la genesi dell'esistenza finita poggia su di una colpa, essa costituisce soltanto la prima parte di quell'epos, in cui la storia consiste; la seconda parte, o palinogenesi, è costituita dalla purificazione, che l'io stesso viene ad effettuare nel regno degli spiriti, compiendo la sua odissea verso Dio.

Il trattato « Filosofia e religione », di cui s'è fatto un così rapido cenno, ha una importanza non lieve nella evoluzione del pensiero schellingiano, perchè vi compaiono per la prima volta motivi, che saranno poi ripresi e sviluppati largamente: lo stesso autore vi si riferisce espressamente nella prefazione a queste *Ricerche*, notando però che esso, per difetto di chiarezza, passò inosservato. Quindi in poi egli entrò decisamente in una fase novella di pensiero, schiettamente religiosa nel suo carattere e da lui contrapposta al razionalismo col nome di filosofia *positiva*. Alla prediletta figlia della sua mente, alla filosofia della natura, non tornò se non nel 1806, per polemiz-

zare con Fichte e pubblicare una serie di aforismi, solenni ed alquanto sibillini. Ma le *Ricerche* furon l'ultimo lavoro importante da lui dato alle stampe: d'allora in poi si chiuse in un silenzio, da cui non uscì se non rarissime volte e occasionalmente. Hegel, con l'elaborazione organica del proprio sistema, aveva eclissato la gloria di colui, che nella precoce ed esuberante produzione degli anni giovanili era stato il rappresentante più geniale del Romanticismo e che ora, oltre al perdere ogni contatto col pubblico, sembrava non riuscisse a ritrovare le felici ispirazioni di un tempo. Egli taceva, non per inettitudine a fare — che anzi il suo pensiero, sempre in fermento, cercava di rinnovarsi, — ma per il dubbio, non ingiustificato, di poter apparire agli occhi altrui minore di se stesso.

II

La disposizione psicologica documentata dal presente libro ha un singolare interesse per lo studioso di anime. Prima di ogni altro, si rivela già fin dalla prefazione un ostentato disdegno dell'autore per i *seguaci non chiamati*, con cui non vuol esser confuso. No, il suo pensiero, che non ha raggiunto ancora una perfetta elaborazione sistematica, non deve esser falsato e avvilito dalla goffa imperizia dei ciarlatani. Traspare inoltre da parecchi luoghi la preoccupazione di non passare per un mistico esaltato, per uno *Schwärmer*: il che spinge l'A. fino all'ingiustizia, davvero incredibile, di non nominare neanche una volta Jacopo Böhme, pur non facendo altro che rielaborare speculativamente molte intuizioni di lui (sicchè un suo nemico, Cristiano Kapp, lo accusò apertamente di plagio). È notevole infine che egli invochi, per la soluzione dei maggiori problemi, il

principio dialettico, e respinga ogni pretesa di costruir la filosofia col sentimento.

Queste dichiarazioni rimarrebbero forse non abbastanza spiegate se non ci richiamassimo ai rapporti personali dello Schelling, e più di tutto ai motivi che diedero occasione alla sua rottura con Fichte e Hegel. Quanto al primo punto da me accennato, è bene ricordare che nella prefazione alla *Fenomenologia*, apparsa nel 1807, Hegel s'era scagliato con acerbe parole contro quella nebulosa genialità, che in filosofia sostituiva alla determinazione dei concetti un torbido entusiasmo e pretendeva di fare saltar fuori l'Assoluto, con un colpo di pistola, dall'intuizione intellettuale, cancellando ogni differenza, come succede press' a poco nella notte, in cui tutte le vacche son nere. Veramente, in una lettera a Schelling, l'autore protestava di aver voluto colpire l'abuso, che gli scolari facevano della terminologia del maestro; ma non è men certo che nel libro la distinzione non era fatta e che da quel momento i cordiali rapporti tra i due amici furono troncati per sempre. È naturale perciò che, preludendo al suo nuovo scritto del 1809, lo Schelling trovasse modo di sfogare indirettamente la propria amarezza, pigliandosela con i seguaci chiacchieroni, che avevano compromesso il suo nome.

In maniera non dissimile vanno chiariti gli altri due punti. Fichte, polemizzando contro la filosofia della natura, aveva dipinto i cultori di essa come dei fanatici, i quali cercavano di esaltarsi con l'uso di eccitanti fisici e con la lettura dei visionari. Ma Schelling, nell'*Esposizione del vero rapporto della filosofia naturale con la dottrina migliorata di Fichte* (1806), aveva ribattuto fieramente le accuse, dicendo che nessun filosofo potrebbe sfuggire alla taccia di esaltato, per poco ch'ei volesse occuparsi del principio e dell'eterna nascita delle cose;

e concludeva ch'egli ammirava quei visionari (i mistici), come li ammirava Leibniz, anzi si proponeva di studiarli più seriamente di quel che non avesse fatto sin allora. E mantenne la promessa. Nominato segretario dell'Accademia di Monaco, si legò in grande amicizia ed ammirazione col teosofo Franz von Baader (detto il Mago del sud), e da lui fu esortato ad approfondirsi nello studio di Böhme. Questo scrittore, che nella sua caotica e selvaggia produzione ha dei lampi di vero genio, aveva conquistato a poco a poco quasi tutti i principali rappresentanti del cenacolo romantico: Tieck lo aveva scoperto; Novalis lo venerava come un maestro; Federico Schlegel, apprezzandone la ricca immaginazione e la vigoria del linguaggio, raccomandava allo Schleiermacher di studiare il *philosophum Teutonicum*, perchè in lui il cristianesimo si trova a contatto con due sfere, « in cui adesso più efficacemente opera lo spirito rivoluzionario, con la fisica e la poesia ». Schelling, che già nel poemetto giovanile « Professione di fede epicurea di Heinz Widerporst » aveva mostrato di conoscerlo, ora si volge tutto a meditarne le vedute, specialmente quelle intorno alla personalità divina, in guisa da appropriarsene la sostanza. Ma perchè non ricorda egli la fonte? Forse per non colorire maggiormente quell'addebito di *Schwärmerei*, che si faceva a lui e alla sua scuola; forse per non accomunare se stesso con un autore, che il Lessing aveva giudicato un fanatico, il quale, senza cultura di sorta, era giunto ad usurpare una fama immeritata.

Infine, circa il terzo punto, sembra un po' strano, a prima vista, che Schelling tiri in campo la dialettica, mentre nelle opere anteriori non aveva parlato se non d'intuizione intellettuale, come del vero organo della filosofia. Ma la meraviglia verrà a sparire se terremo conto dell'impressione, che

egli dovè provare nel leggere la *Fenomenologia*, in cui il metodo dialettico era additato come l'unica guida sicura e come un gran talismano contro le aberrazioni del sapere immediato e dell'entusiasmo religioso.

III

Schelling, nell'introduzione a questo saggio, dice che ne' suoi lavori antecedenti, eccettuato quello « Filosofia e religione », non s'era mai dichiarato sui problemi che tratta. Ma, in realtà, almeno sulla libertà del volere, le sue idee sono già chiaramente espresse nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a tacere di altri scritti minori. Ivi egli distingue tre elementi: la tendenza naturale, che è cieca e soggetta al determinismo; il volere assoluto, che ha per oggetto la pura autodeterminazione, vale a dire se stesso; infine l'arbitrio, che è il fenomeno del volere assoluto ed è quello che rende possibile empiricamente la libertà, potendo, grazie ad esso, manifestarsi nella coscienza il conflitto tra la naturale tendenza alla felicità e l'imperativo categorico della volontà pura, la cui formula è di volere ciò che potrebbe esser voluto da tutte le intelligenze. Ma, siccome l'attuazione della libertà nel senso di una limitazione della sfera di attività propria a ciascun individuo, affinchè si renda possibile la coesistenza con la libera azione di tutti gli altri, non va abbandonata al caso, lo Schelling ricorre all'esigenza della legge giuridica, la quale opera come una seconda natura.

Nello svolgere tali idee peraltro, l'A. appariva solo come un discepolo di Kant e di Fichte. Il primo aveva teorizzato mirabilmente il concetto di libertà, intendendolo in senso formale e imper-

niando su di esso l'etica tutta; il secondo, col principio dell'io che pone se stesso, aveva potuto vantarsi, in una lettera al Reinhold, che il suo sistema era da cima a fondo un'analisi del concetto di libertà, il quale ne formava l'unico ingrediente.

Se non che la dottrina dell'identità, nella sua fisionomia spinozistica, faceva sorgere naturale una obiezione: se ogni singolo essere deve la sua esistenza all'Assoluto, verso cui si comporta come l'accidente alla sostanza, non viene così a perdere la propria indipendenza? Tale difficoltà fu mossa al panteismo in genere da Federico Schlegel, il quale osservò che ogni sistema dell'assoluta ragione è per necessità panteistico, e però esiziale alla libertà del volere. Lo Schelling medesimo del resto, nelle sue *Lettere filosofiche sul dogmatismo e sul criticismo* (1795), aveva già mostrato assai prima, che il risultato della teoria di Spinoza, come teoria dell'assoluto obbietto, era l'annichilamento dell'io. Ora in queste *Ricerche*, accingendosi a trattare di proposito la questione della libertà umana, incomincia con lo sgombrare il terreno dalla pregiudiziale fatta valere dallo Schlegel ed osserva che non è necessario identificare la dottrina del Tutto-uno col fatalismo, perchè esser libero, come hanno riconosciuto gli spiriti religiosi di ogni tempo, significa in tal caso un'immanenza, per cui l'uomo è e vive nell'Incondizionato, senza dipenderne come un essere morto.

Già da questo preambolo s'intravede la portata, che per l'A. assumerà il problema. Da un pezzo si suol trattare della libertà in termini assai ristretti, non uscendo dal campo della morale nè sorpassando i dati della coscienza (così, a mo' d'esempio, fece anche lo Schleiermacher); solo in tempi recentissimi si è parlato di un indeterminismo nella natura. Ma per lo Schelling, data la sua tendenza irresistibile a superar le barriere del

criticismo, la questione si allargava di molto; doveva essere studiata, non pure nell'ambito della coscienza umana, ma addirittura nel piano dell'universo; veniva a trasformarsi insomma, di psicologica ed etica, in cosmologica e metafisica. Egli non vuol trattare unicamente della libertà, nè a quest'argomento dedica una troppo ampia discussione, bensì ancora di altri due problemi, che strettamente vi connette, dell'origine del male e della personalità divina. Così la sua trattazione assume quelle proporzioni grandiose, che la filosofia tradizionale dagli Gnostici al Leibniz aveva date alla stessa ricerca.

IV

La posizione dell'A. è idealistica solo in parte. Egli riconosce i grandi meriti dell'idealismo critico; ma nota che il concetto della libertà rimane in esso troppo generico e formale; mentre, se noi vogliamo avvivare questo concetto, dobbiamo dargli una base realistica, dobbiamo considerare la libertà come un potere di scelta tra il male e il bene. Al problema della libertà deve perciò andare innanzi quello dell'origine del male. Qui l'A. scarta del pari e il dualismo, che non risolve la difficoltà, anzi la complica, se ammette una dipendenza del principio cattivo dal buono, e l'emanatismo, perchè l'allontanamento delle cose da Dio presuppone un'immanenza in esso. La vera soluzione deve ispirarsi ad una filosofia della natura. Schelling, che nelle fasi anteriori della sua speculazione aveva a bello studio evitata la parola « Dio », sostituendovi « Inconscio », « identità assoluta » ecc., ora non si fa più alcuno scrupolo di adoperarla; ma considera Dio, non come l'*actus purissimus* di Aristotele, bensì come potenza ed

atto insieme. E appunto nel Dio potenziale, cioè nella natura, non nel Dio attuato, ha, non la causa, ma la ragione della sua possibilità, il male. Se Dio si considera come potenzialità, come base di esistenza, è un desiderio (*Sehnsucht*), un volere inconscio, che, riflettendosi in sè, costituisce l'egoità, il volere individuale. Se invece si considera come esistente in atto, esso, riflettendosi in sè, costituisce il volere universale. Questi due elementi, che in Dio sono identici, rappresentano, direi quasi, il fattore naturale e il fattore spirituale. Percorrendo tutta la scala degli esseri, noi ritroviamo questi due principii; ma solo nell'uomo la lotta tra l'uno e l'altro si accentua: col ribellarsi del primo al secondo, nasce il male, che è qualcosa di simile alla malattia, una forza che opera in disarmonia col suo centro. Che il male sia negativo, come pretesero S. Agostino e Leibniz, che il male derivi da una limitazione originaria della creatura, Schelling non lo crede, anzi trova nel male un'acme di forza, che di rado s'accompagna al bene. È da notare il progresso, che ha fatto il suo pensiero su questo punto. Nello scritto « Filosofia e religione », accogliendo la teoria emanatistica, egli non aveva esitato a dire che l'esistenza finita è una colpa. Negli « Aforismi per la filosofia della natura » (1806), aveva ripetuto il concetto leibniziano del male come privazione dell'essere, senza criticarlo, ma aggiungendo solo che al penetrante spirito di Leibniz non poteva sfuggire la conseguenza che, se quanto distingue le cose finite come tali da Dio consiste in una pura mancanza, conviene che il reale o la sostanza nelle cose tutte sia una, e cioè Dio.

Ora invece nota, in connessione con l'antica mistica tedesca, che non il finito per se stesso è il male, bensì il finito che si personalizza e si distacca dal tutto. Per chiarire poi la realtà del male,

egli mette innanzi una veduta di *filosofia storica*, alla quale poi si conformerà largamente in appresso. Il male è da lui considerato come condizione indispensabile al realizzarsi del bene, giacchè ogni essere può rivelarsi unicamente se incontra una resistenza nel suo contrario: il male è, per così dire, il piedistallo su cui sorge il bene, ma non giunge però mai ad una perfetta realizzazione.

Additata l'origine del male nel principio d'individuazione, l'A. passa al problema della libertà, che risolve, unificando l'indeterminismo e il determinismo nel concetto superiore di una necessità che rampolli dalla intima natura dell'agente stesso. Ora, se l'individuo sceglie liberamente il male, ciò deriva da un atto di volontà dell'essere intelligibile, ch'è fuori del tempo: e in questo senso è lecito parlare di predestinazione. C'è dunque un male originario nell'uomo. Ognuno riconoscerà qui l'influsso di Kant, il quale, assegnando la libertà alla sfera dei noumeni, distinse dal soggetto empirico e schiavo della necessità quello fornito di un carattere intelligibile e determinantesi spontaneamente all'azione; dippiù, e precisamente nell'opera sulla religione, egli fece del male alcunchè di radicale, ammettendo un atto intelligibile e indipendente dal tempo, mercè cui l'uomo, erigendo l'amore di sè a regola suprema di condotta, diviene moralmente cattivo. Schelling medesimo del resto non manca di rendere giustizia sotto questo riguardo a Kant, al quale tuttavia rimprovera di non aver messo in rilievo il fondamento soggettivo ed extra-temporale delle azioni umane se non nelle ricerche posteriori alla formulazione teorica delle sue dottrine.

Resta l'ultimo e più grave problema, quello della personalità divina. Schelling ha tentato di armonizzare il naturalismo col teismo. Egli non concepisce Dio come un'unità astratta di rapporti,

nè come una semplice esigenza morale, ma come una vita, che si realizza nel divenire. La finalità dell'universo non potrebb'essere adempiuta fin dall'inizio, quando non c'era altro che l'*Ungrund*, l'assoluta indifferenza degli opposti. Da questo fondo oscuro, a cui nessun predicato è applicabile, vengon fuori due principii coeterni: realtà e idealità, natura e spirito, i quali, compenetrandosi e legandosi per mezzo dell'amore, fanno sì che Dio si riveli come personalità vivente, che il mondo si sviluppi e che il bene sia elevato continuamente all'attualità, trionfando sul male. Di queste idee, il geniale ispiratore fu Jacopo Böhme. Secondo lui, il nulla primordiale (*Ungrund*), che è l'essere non ancor manifestato, l'infinito silenzio racchiudente i germi di ogni qualità e perfezione, deve scindersi in due principii contrarii: nel desiderio (*Sucht*), che è il fondamento della natura, e nella volontà, che è il principio regolatore secondo la legge del bene. Affinchè Dio si riveli come personalità, occorre che egli operi su di un elemento che gli si opponga e che finisca coll'essere da lui disciplinato.

V

Che questo trattato occupi un posto cospicuo nella storia del pensiero schellinghiano, è cosa evidente. L'A. medesimo scriveva di esso: « contiene in certa maniera tutta la parte ideale della filosofia e appartiene a ciò che di più importante io abbia scritto da un pezzo in qua » (lettera al Windischmann, del 9 maggio 1809). Il Rosenkranz lo ha definito come quello che di più profondo sia uscito dalla mente di Schelling. Il neo-schellinghiano Wirth, come una delle più geniali e grandiose produzioni dello spirito filosofico te-

desco. Kuno Fischer dice: se noi stabilissimo come uno dei tratti caratteristici della teosofia una torbida profondità, non potremmo giammai applicare siffatta designazione al trattato di Schelling sulla libertà, il quale già nella determinazione e nello svolgimento di questo difficilissimo fra tutti i problemi è un capolavoro di profondità e di chiarezza. Non mancarono però censori più o meno aspri: l'Eschenmayer, il Jacobi, il Süsskind, il Fries, il Fichte, Alessio Schmidt, il Noack, il Gebel, il Kahle.

Il grande interesse dello scritto dipende, non solo dall'acutezza di certe critiche e di certe intuizioni psicologiche, non solo dalla forma vivida e immaginosa, bensì e particolarmente dal fatto, che l'A. ha contribuito a risolvere o ha rimesso in discussione alcuni grandi problemi, che si riaffacciano ancora paurosi alla coscienza moderna. Non bisogna far troppo caso del velame teosofico, in cui le idee si ravvolgono, delle affermazioni arbitrarie o contraddittorie, della terminologia oscillante. Una vena speculativa profonda riscatta queste deficienze, inevitabili, dato il tipo mentale dell'A.

Così, intorno alla questione del male, egli ha il merito di aver veduto giusto, osservando che il male non può essere un fatto negativo, se le sue manifestazioni si presentano ricche di tanta energia, e che inoltre la sua vera causa risiede nell'estensione illegittima dell'individualità, che reca nella vita un principio di sovvertimento e di guasto. Nè in ciò s'inganna. Lo svolgimento della personalità, non che esser biasimevole, è un dovere, purchè avvenga senz'alcun danno del benessere collettivo. L'individuo, che non rispetta il carattere dell'*humanitas* nei rapporti con gli altri e considera se stesso come qualcosa di assoluto, dev'esser dichiarato immorale. Non v'è teoria di superuomo che possa giustificarlo. Un atto vera-

mente etico ha la nota essenziale di poter mettere di accordo tutti i singoli voleri, perchè esso è compiuto in base alla razionalità, non sotto la spinta di moventi sentimentali o appetitivi. Questa veduta sociologica dell'etica, l'A. ha il merito di averla anticipata, sebbene in forma indeterminata e fantastica. Una seconda affermazione geniale è quella della naturalità, che opera nell'azione malvagia. Il male deriva, non da Dio, ma da ciò che non è ancora Dio, da ciò che è natura, che dall'incoscienza non s'è elevato alla luce dello spirito. Si potrebbe osservare che un effetto derivante da condizioni naturali non è imputabile, rimane di là dal bene e dal male; ma Schelling vuol dire che il male nasce quando la naturalità piglia il sopravvento, quando l'uomo non cerca di superare lo stadio inferiore della sua coscienza, in guisa da riconoscersi autore pieno di ogni suo atto, ma si comporta passivamente di fronte alle inclinazioni sensibili e non lascia alla spiritualità il campo di svilupparsi. Una terza affermazione luminosa è la concezione dialettica del male. Il principio della coincidenza degli opposti, già formulato in opere antecedenti, riceve qui un'esemplificazione adeguata. Male e bene son due modi d'azione, che nella loro fenomenologia si presentano come opposti per risolversi in un'unità superiore: sicchè in fondo, considerati dialetticamente, sono la stessa cosa, che si sdoppia per realizzarsi davvero, non essendo possibile una vita senza lotta. Schelling concepisce la dualità tra il bene e il male, non già nel senso che il male sia realmente un essere, ma nel senso che tale appaia in contraddizione col bene. Pretendere che il male non debba esistere, equivale a distruggere la base e la ragione stessa del bene: Leibniz l'aveva già capito. Come la finalità della natura sta nel preparare e condizionare il mondo luminoso della coscienza, così la

finalità della storia trova il suo compimento nel regno degli spiriti e nell'avvento dell'amore, con la vittoria definitiva del bene sul male. Schelling coglie con finezza e colorisce come non si potrebbe meglio il significato drammatico della vita.

VI

Restano però altri punti, in cui la critica non vede troppo chiaro e che non reggono al suo severo esame. La dottrina, per es., del carattere intelligibile, addotta a spiegare le varie direzioni dell'agire umano, stava bensì al suo posto nella filosofia kantiana, in cui si poneva un netto distacco tra il noumeno e il fenomeno, ma riesce una stonatura in quella di Schelling, che dell'esistenza di cose in sè non vuole saperne. E poi, se l'individuo empirico è già predeterminato alla colpa da un atto intelligibile che si compie fuori del tempo, come mai si renderà possibile una riabilitazione morale? Il filosofo stesso non si dissimula il peso di quest'obiezione e, per sottrarsi, ricorre ad un espediente simile a quello con cui si scioglievano certe vecchie commedie, all'intervento della grazia divina.

Ancora più difficile riesce giungere al concetto del Dio personale sulla via battuta dall'A. Le opposizioni si son moltiplicate. Si è detto: l'A., che per lo innanzi aveva respinto ogni applicazione de' concetti intellettuali all'Assoluto, ora invece, facendo un uso indebito della legge di principio e conseguenza, introduce nell'Assoluto medesimo la categoria del divenire. Ma in tal caso necessariamente si ammettono dei rapporti di tempo, un prima ed un poi; mentre simili rapporti, applicati all'Assoluto, non hanno alcun senso. Dippiù, nell'essere dell'Uno-tutto non si può

distinguere tra un io e un non-io, se è vero che il tutto rappresenta un'inerenza dell'Uno. L'assoluto è un ente razionale, non un ente reale: ad esso non può attribuirsi nè volontà nè intelligenza, perchè entrambe presuppongono una relazione. E poi, come nella nostra psiche il volere non può agire separato dall'intelligenza, così nell'Uno-tutto non può affermarsi un'azione indipendente del volere inconscio, e meno ancora una sollecitazione di questo al male universale, senza che il volere intellettuale possa opporsi. Infine, per quanto sia innegabile che la personalità si sviluppa solo mediante il contrasto con un fondamento naturale, e che l'essere infinito, per possedere una personalità, deve contenere *in sè* questo rapporto antitetico; pure è da notare che la tentata conciliazione tra il naturalismo e il teismo urta contro questo scoglio, che la lotta, se si compie nell'intimo dell'essenza di Dio, non può esser presa sul serio, ma si cambia in uno scherzo.

Tali ed altre consimili obiezioni non mancano di fondamento, nè, in parte, erano sfuggite al nostro filosofo. Chi meglio di lui poteva imparare da Spinoza che l'applicabilità delle determinazioni psicologiche debba cadere se cadono i rapporti temporali, e che la Sostanza, non avendo fuori di sè alcun oggetto, non può avere coscienza? Quando Eschenmayer nel 1810 gli rimproverava di aver concepita la divinità in maniera antropomorfica e creata una filosofia della natura in luogo di una dottrina della libertà, un'antropologia e satanologia in luogo di una teologia (anche Jean Paul in una lettera a Jacobi diceva che l'*Ungrund* era stato ammesso da Schelling per dar quartiere al diavolo); egli rispondeva ponendo chiaro il dilemma: o niente antropomorfismo, e allora nessuna idea di un Dio personale; o un illimitato antropomorfismo, e quindi una totale umanazione

di Dio. I filosofi di mestiere vorrebbero un Dio super-umano; ma se Dio volle essere uomo, chi può osservare nulla in contrario? Anche nello scritto contro Jacobi (1812), difendendó la sua dottrina contro il teismo rigido, che mena alla dualità tra un Dio vuoto e una natura senza Dio, egli asseriva il bisogno di porre un *Deus implicitus* e un *Deus explicitus*, giacchè ogni vita ha per sua condizione lo sviluppo.

È qui, mi sembra, il punto centrale di tutta la ricerca. Il concetto dello sviluppo viene a comporre il dissidio tra l'Assoluto e la natura, viene a giustificare la presenza del male in armonia col l'atto creativo. Il Wirth, ravvicinando Schelling a Hegel, dice che la serie delle potenze cosmiche non è altro che il dispiegarsi e il realizzarsi dell'unità di sostanza e di soggetto. Ma bisogna a questo proposito evitare una confusione, che pur si è fatta. Secondo Hegel, lo spirito assoluto perviene all'autocoscienza solo nell'io umano: esso non è propriamente un Dio personale; mentre Schelling si limita a dire che la vita divina ha la più grande analogia con l'umana, senza però negarne il carattere trascendente. Hegel si trincerò nel panteismo; Schelling invece, una volta dato il primo passo verso una filosofia della libertà e della personalità, non esitò a percorrere sino in fondo la nuova strada.

VII

Ma la fusione del naturalismo e del teismo, da lui intrapresa, è poi veramente riuscita? Difficile sarebbe affermarlo. Schelling si rivela deciso volontarista, anticipando Schopenhauer e Hartmann. Secondo lui, il processo della creazione è iniziato da un volere inconscio. Ora appunto questo è il

maggior difetto della sua posizione. A lui si può muovere la stessa difficoltà, che si è fatta valere contro Eduardo Hartmann: un conato disgiunto dall'intelligenza e capace di generare un mondo, non è affatto pensabile. Non si riesce poi a immaginare come e perchè un Dio inconscio senta il bisogno di rivelarsi; nè ch'egli sia una volta autore inconsapevole di male, un'altra autore cosciente di bene; nè come la vita di Dio si possa ragguagliare in tutto e per tutto a quella di una coscienza finita: laddove, se noi parliamo di Assoluto, intendiamo riferirci a qualcosa, i cui predicati non vanno soggetti a variazione.

Ma ad ogni modo, se anche l'A. non ha sciolto il gravissimo problema, è da ammirare la genialità con cui, ripresentandolo, ha tentato di porlo da un nuovo punto di vista. Fichte, combattendo il suo emulo nella *Teoria della scienza* del 1812-13, nella *Logica trascendentale*, nei *Dati della coscienza*, dichiarava una chimera la pretesa di raggiungere direttamente l'Assoluto e dedurne l'esistenza del mondo; perchè la coscienza, impotente ad uscire dalla sua forma nativa, che si fonda sulla dualità di soggetto e di oggetto, non può far derivare il relativo dall'assoluto e deve perciò contentarsi di affermare l'Assoluto come un concetto limite, come un ideale, che rappresenta l'unità degli spiriti ed implica un progresso indefinito. Ma, se questa era indubbiamente la posizione più sicura e più fedele allo spirito del kantismo, è pur vero che nello svolgimento ulteriore del pensiero filosofico, accanto ai neo-critici ed ai positivisti, che relegarono nel campo dei sogni le audaci costruzioni cosmogoniche e teogoniche di Schelling, non mancarono insigni assertori dell'esigenza da lui riespressa. Basta rammentare il Fichte juniore, il Weisse, il Fechner e sopra tutto Ermanno Lotze, il quale, migliorando la soluzione

adottata da Schelling, sostenne che la base dell'autocoscienza o personalità non è già il contrasto col mondo esterno, sibbene l'immediato sentimento di sè, che spiega appunto la possibilità di tale contrasto; e inoltre che l'essenza di Dio trova solo un'immagine imperfetta nella personalità empirica, giacchè, esigendo una sublimazione delle qualità psicologiche, va considerata in certo modo come supra-personale.

Oggi noi ci troviamo nuovamente al bivio: o rinunciare a concepir l'Assoluto, o tentare di concepirlo in maniera positiva; e, dopo tante negazioni estreme, il pensiero, affermando energicamente la necessità di una nuova metafisica, non disforme dalle migliori tradizioni idealistiche, è tornato ad agitare il problema della personalità divina. Ecco perchè il negletto autore dell'*Idealismo trascendentale* risorge dalla lunga obliivione; e la sua voce, che pareva spenta, riecheggia nei fecondi e vivaci dibattiti delle varie scuole. Qualunque giudizio si voglia portare sulle sue vedute, non dimentichiamo che egli fu un grande maestro e che da lui possono sempre derivarci ispirazioni vitali. Quanti non si son abbeverati alle sue fontane; quanti illustri non hanno ricopiato qualche parte della varia tela, ch'egli andava tessendo col suo genio multiforme? Oken, Oersted, Baader, Schleiermacher, Hegel, Krause, Stahl, Hartmann... Sarebbe ingiusto soffermarsi agli errori e riconoscere i molti e nobili servigi resi alla filosofia moderna da questo animoso pioniere, che, spinto dalla passione dell'arduo e dell'inesplorato, apriva sentieri nuovi e gittava ponti superbi, lasciando ad altri la cura di proseguire e sistemare i lavori. Egli concepiva la filosofia nel senso antico, come la scienza delle cose divine ed umane; simile a Platone, intrecciava poesia e verità, mito e scienza. Un filosofo dal piè di piombo e privo delle ali

per sollevarsi a voli sublimi, un filosofo che non fosse insieme un teologo e non possedesse le chiavi di tutti i misteri, sarebbe rimasto inferiore alla sua altissima idea.

MICHELE LOSACCO.

NOTA

Per le opere di Schelling, a cui mi son riferito nel Proemio, vedi la raccolta completa a cura del figlio Carlo Federico Augusto: *Sämmtliche Werke*. Zwei Abtheilungen. 14 Bände. Stuttgart und Augsburg, 1856-61. Quanto alla bibliografia, oltre le pubblicazioni del Noack, di Kuno Fischer e di altri, che ricorderò appresso, vedi specialmente:

SCHMIDT, *Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie*. — Berlin, 1843.

WIRTH, *Die spekulative idee Gottes und die damit zusammenhängende Problemen des Philosophie*. — Stuttgart und Tübingen, 1845.

GEBEL, *Schelling's Theorie vom Ich des All-Einen und deren Widerlegung*. — Berlin, 1885.

FREDERICHs, *Ueber den Schellingschen Freiheitsbegriff*. — Halle, 1891. Comunicazione alla Società filosofica di Berlino. Vi è aggiunta un'acuta risposta del Kahle.

LÉON XAVIER, *Fichte contre Schelling*. — In *Revue de métaphysique et de morale*, 1904, p. 968 e sgg.

Le *Ricerche sulla libertà umana* apparvero per la prima volta in: SCH. 's *Philosophische Schriften*, I, Landshut, 1809 (la raccolta non fu più continuata). Furono poi ripubblicati il 1860 nel 7° vol. della 1ª sezione delle Opere complete. Ne è stata fatta di recente una ristampa, a dir vero non accuratissima, da O. Weiss in SCH. WERKE, Auswahl in 3 Bänden, Leipzig, 1907. Non se ne hanno, a mia notizia, traduzioni in altre lingue. Mi auguro che questa mia, condotta con la maggior fedeltà possibile, incontrerà il favore degli studiosi. Debbo ringraziare l'egregio amico prof. Giovanni Calò, che ebbe la cortesia di guardare in parte la presente traduzione e suggerirmi alcuni miglioramenti.

SOMMARIO

Avvertenza	pp. 27-29
I. Principio fondamentale della nuova dottrina di Schelling. Compenetrazione dell'idealismo e del realismo . . .	pp. 31-51
II. Il problema della libertà umana. La capacità del male. 1. Tentativi impossibili di spiegazione. 2. L'unica spiegazione possibile. 3. La natura in Dio	pp. 51-64
III. Il male nell'uomo. 1. La possibilità del male. 2. L'universale realtà del male. 3. Il regno della storia	pp. 64-85
IV. Il male come fatto e come colpa. 1. Il problema. 2. Indeterminismo e determinismo. 3. Il carattere intelligibile	pp. 86-100
V. Teodicea. Il rapporto del male con Dio. 1. La personalità di Dio. 2. Il bene e il male. 3. La fine del male	pp. 100-112
VI. Dio e l'amor divino. 1. Vita e morte. 2. L'ultimo problema. 3. La vita di Dio. 4. Sentimento e conoscenza di Dio . .	pp. 112-126

NOTA. — Il presente sommario è desunto in gran parte dall'opera di KUNO FISCHER: *Schellings Leben, Werke und Lehre*. Dritte Ausgabe. — Heidelberg, 1902.

AVVERTENZA

Sul trattato che segue, l'autore ha poche osservazioni da fare. Poichè allo spirito si attribuiscono innanzi tutto come note essenziali la ragione, il pensiero e la conoscenza, era giusto che l'antitesi di natura e spirito fosse dappprincipio considerata sotto questo aspetto. È questa una veduta abbastanza giustificata dalla ferma credenza in una ragione solamente umana, dal convincimento della perfetta subiettività di ogni pensiero e di ogni conoscenza, e della totale assenza di ragione e di pensiero nella natura, non meno che dal trionfo generale dell'intuizione meccanicistica, perchè anche il principio dinamico, fatto risorgere dal Kant, si convertiva a sua volta in una più alta forma di meccanismo e non era in alcun modo riconosciuta la sua identità col principio spirituale. Adesso la radice dell'antitesi è estirpata, e si può lasciare tranquillamente al progresso generale verso un miglioramento del sapere, il consolidamento di una più giusta veduta.

È tempo che si dia rilievo all'antitesi più alta, o, per meglio dire, a quella vera e propria, di necessità e libertà, con la quale si presenta all'attenzione il punto più centrale della filosofia.

L'autore, dopo la prima esposizione generale del suo sistema (nella *Zeitschrift für speculative Physik*), rimasta disgraziatamente interrotta per circostanze estrinseche, si è limitato unicamente a indagini di filosofia naturale; e,

dopo l'inizio dato nello scritto « *Filosofia e religione* », che è riuscito oscuro per deficienze di forma, la presente trattazione è la prima, in cui l'autore esponga con piena determinatezza il suo concetto intorno alla parte ideale della filosofia: perciò, se quella prima esposizione ha avuto una qualche importanza, bisogna che egli le metta accanto questo saggio, che, già secondo la natura dell'oggetto suo, contiene, a preferenza degli altri svolgimenti (parziali anzi che no), più profonde spiegazioni sull'intero complesso del sistema.

Benchè l'autore non si sia finora mai spiegato sui punti principali che sono qui trattati, sulla libertà del volere, sul bene e sul male, sulla personalità ecc. (eccettuato il solo scritto *Filosofia e religione*), ciò non ha impedito che gli si attribuissero ad arbitrio opinioni determinate, anzi del tutto disformi dalla sostanza di questo scritto — non preveduto, a quanto sembra. — Inoltre i cosiddetti seguaci non chiamati possono aver dette delle assurdità su queste, come su altre cose, attenendosi probabilmente ai principii dell'autore.

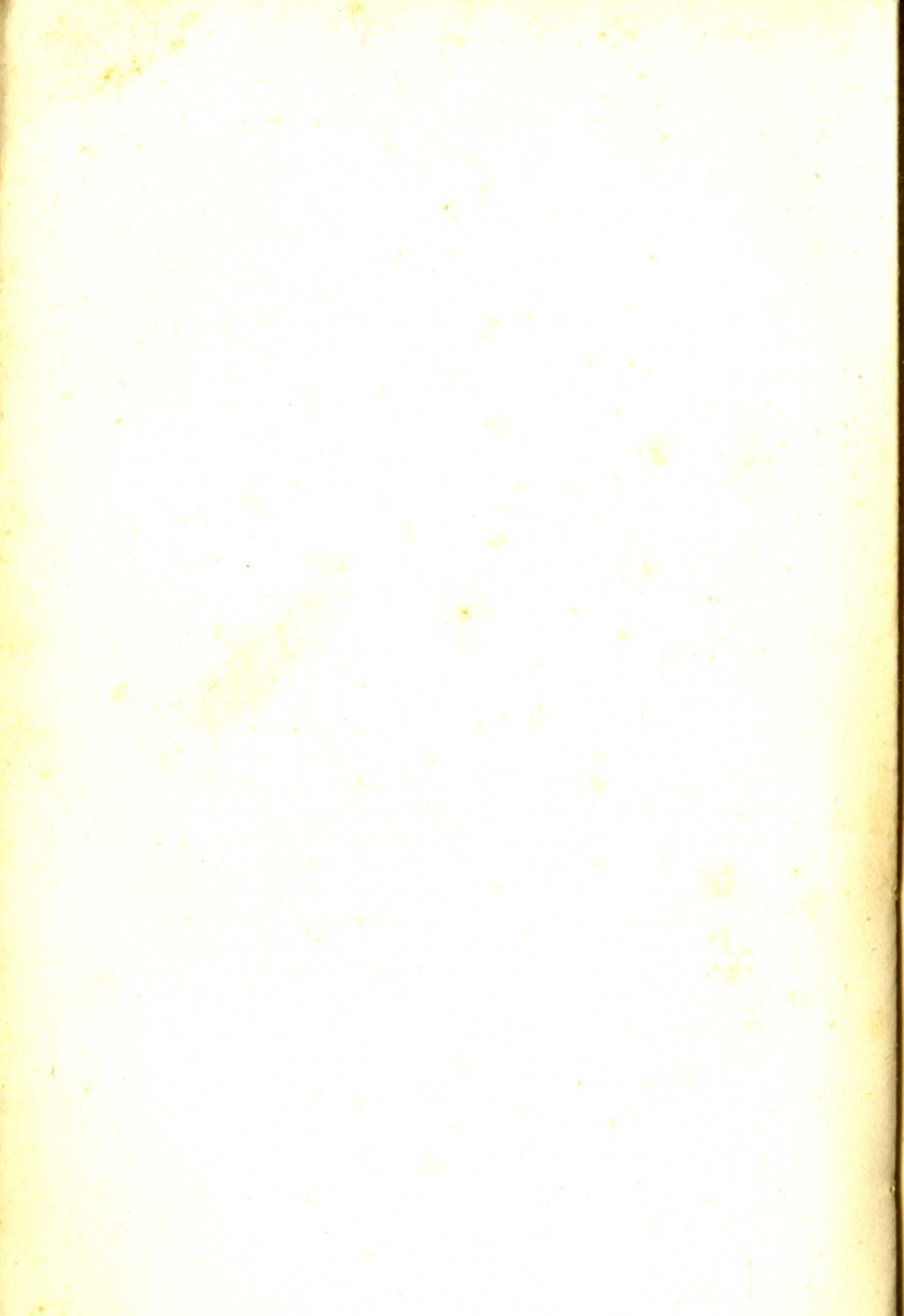
Parrebbe che, dei seguaci in senso vero e proprio, dovesse averne solo un sistema compiuto e conchiuso. Ma niente di simile ha fatto per adesso l'autore, che ne ha tratteggiato solo alcune singole parti (e anche queste spesso in un singolo rapporto, p. es. polemico); dichiarando così i suoi scritti dei frammenti di un tutto, il cui legame, per essere ben compreso, avrebbe richiesto un dono di penetrazione più fine di quello che suol trovarsi negl'importanti seguaci, ed una volontà migliore di quella che suol trovarsi negli avversari. L'unica esposizione scientifica del suo sistema, non essendo stata compiuta, non fu nella sua propria significazione, capita da alcuno, o fu capita in minima parte. Subito dopo la pubblicazione di questo frammento, incominciarono i vituperii e le falsificazioni da un lato, i chiarimenti, le elaborazioni e le versioni dall'altro, una delle quali, in un linguaggio che si pretendeva più geniale (poichè in quello stesso torno di tempo s'era impossessato dei cervelli un delirio poetico addirittura incom-

posto), era della peggiore specie. Ora sembra che voglia ritornare un più sano indirizzo. Si ricerca di nuovo il sincero, l'accurato, l'intimo. Si comincia a riconoscere da tutti per quel che è, la vuotaggine di coloro che si gonfiavano come eroi del teatro francese con le sentenze della nuova filosofia o facevano smorfie da funamboli; nello stesso tempo, gli altri che, quasi accompagnandosi con l'organino, canterellavano su tutti i mercati il nuovo di cui erano andati a caccia, hanno oramai prodotto un così generale senso di fastidio, che presto non troveranno più un pubblico; specie se ad ogni insensata rapsodia, in cui son messe insieme alcune frasi di un noto scrittore, non si dirà, da giudici del resto non maligni, che sia stata composta secondo i principii di lui. Questi tipi si trattino piuttosto come originali, ciò che in fondo ciascuno vorrebbe essere, e ciò che in un certo senso anche moltissimi sono.

Possa perciò questo trattato servire a spazzar dei preconcetti da una parte, delle vuote e leggiere chiacchiere dall'altra.

Noi desideriamo infine che quelli, i quali hanno o apertamente o di nascosto, attaccato l'autore da questo lato, possano anche ora esprimere la loro opinione altrettanto liberamente come qui si è fatto. Quando la piena padronanza del soggetto rende possibile una franca e artistica elaborazione di esso, non è lecito che gli artificiosi rigiri della polemica sian la forma propria della filosofia. Ancor più desideriamo che si raffermi sempre lo spirito di un lavoro in comune, e che lo spirito settario, che troppo spesso ha dominato in Germania, non venga a impacciare l'acquisto di una conoscenza e di una veduta, il cui perfetto svolgimento sembrava da un pezzo destinato ai tedeschi, e che da essi forse non fu mai più vicino di ora.

Munchen, 31 marzo 1809.



Le ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana in parte possono riguardare il giusto concetto di essa, giacchè il fatto della libertà, sebbene il sentimento della medesima sia impresso in ognuno, non trovasi tuttavia tanto alla superficie, da non esigere una più che ordinaria purezza e profondità di spirito per avere sia pure soltanto una espressione verbale; in parte possono toccare il rapporto di questo concetto con una veduta complessiva e scientifica dell'universo. Ma siccome nessun concetto può esser determinato isolatamente, anzi solo dalla dimostrazione del suo legame col tutto riceve il suo compiuto svolgimento scientifico; e questo sembra che sia a preferenza il caso del concetto di libertà, il quale, se ha ad avere una realtà, non può limitarsi ad essere un concetto subordinato o accessorio, ma dev'essere uno dei punti più salienti del sistema: perciò quei due aspetti della ricerca qui, come altrove, si fondono in uno. Secondo una vecchia leggenda non ancora dissipata, il concetto di libertà non può esser conciliabile col sistema in generale, ed ogni filosofia che aspiri ad unità e compattezza deve riuscire alla negazione della libertà. Con assicurazioni di tal sorta e così generalmente diffuse non è agevole contrastare; chissà quali idee ristrette sono state già attaccate alla

parola sistema, in modo che l'affermazione potrebbe esprimere qualcosa di molto vero bensì, ma anche di molto usuale! O si pensa che al concetto di libertà contraddica il concetto di sistema in genere ed in sè: ed allora è singolare, che avendo la libertà individuale pur una qualche connessione con la totalità del mondo (sia che questo venga concepito realisticamente o idealisticamente, in egual modo), vi debba essere un qualche sistema, almeno nell'intelletto divino, con cui la libertà si accordi. Affermare in generale che un tal sistema non possa mai venir penetrato dall'umano intelletto, significa non affermare ancora nulla, potendo l'asserzione esser falsa o vera secondo il senso in cui viene intesa. Dipende ciò dalla determinazione del principio, con cui l'uomo conosce in generale; e all'ammissione di una tal conoscenza sarebbe da applicare quel che Sesto dice riguardo ad Empedocle: il grammatico e l'ignorante possono raffigurarla come derivante da ostentazione o dal desiderio d'inalzarsi al di sopra degli altri uomini, qualità che devono essere ignote a chi sia anche scarsamente esercitato nella filosofia; ma chi esca dalla teoria fisica e sappia esservi una molto antica dottrina, secondo cui il simile è conosciuto dal simile (dottrina che deriva forse da Pitagora, ma che s'incontra in Platone, ed è stata assai prima espressa da Empedocle), comprenderà come il filosofo asserisca una tal conoscenza (divina), perchè egli solo, conservando la mente pura e non ottenebrata da malizia, col Dio in sè concepisca il Dio fuori di sè.¹ Ma in coloro che hanno avversione per la scienza, è cosa ormai abitudinaria intendere per essa una conoscenza interamente astratta e priva di vita,

¹ Sext. Empir. adv. Grammaticos L. I, c. 13, p. 238, ed. Fabric.

come quella dell'ordinaria geometria. Sarebbe più spiccio o più deciso, negare il sistema anche nella volontà o nell'intelletto dell'essere originario; dire che in generale non vi sono se non volontà singole, ognuna delle quali forma un centro a sè, e che l'lo di ciascuno, secondo l'espressione di Fichte, è l'assoluta sostanza. La ragione tuttavia, che insiste sull'unità, come il sentimento, che poggia sulla libertà e la personalità, è discacciata solo da una sentenza assoluta, la quale può durare un certo tempo, ma alla fine perisce. Così la dottrina fichtiana dovè dimostrare il suo riconoscimento dell'unità, sia pure nella forma povera d'un ordinamento morale del mondo, ma con ciò venne immediatamente a cadere in contraddizioni e insufficienze. Sembra dunque che, per quanto si possa addurre a conforto di quell'affermazione dal punto di vista puramente storico, vale a dire dai sistemi finora costruiti (prove desunte dall'essenza della ragione e della conoscenza stessa non ne abbiām trovate affatto) — la connessione del concetto di libertà con la veduta complessiva del mondo rimanga pur sempre oggetto di una inchiesta necessaria, senza la cui soluzione, vacillando il concetto stesso di libertà, la filosofia verrebbe ad essere affatto priva di valore. Poichè solo questo grande problema è l'inconscia e invisibile molla di ogni conato verso la conoscenza dal più basso fino al più alto grado; senza la contraddizione di necessità e libertà, non soltanto la filosofia, ma ogni volontà superiore dello spirito precipiterebbe nella morte, che è propria di quelle scienze, in cui essa non ha applicazione di sorta. Cavarsi d'impaccio rinnegando la ragione, rassomiglia piuttosto a una fuga che ad una vittoria. Con egual diritto un altro potrebbe voltar le spalle alla libertà, per gettarsi nelle braccia della ragione e della neces-

sità, senza che dall'una o dall'altra parte ci fosse un motivo di trionfo.

La stessa opinione fu espressa più nettamente nella sentenza: l'unico possibile sistema della ragione è il panteismo, e questo è inevitabilmente fatalismo.¹ Sono innegabilmente una magnifica trovata siffatti nomi generali, con cui intere concezioni vengono designate in blocco. Quando per un sistema si è trovato il nome giusto, il resto viene da sè, e si è dispensati dalla fatica di ricercare più esattamente ciò ch'esso abbia di proprio. Anche l'ignorante può, non appena gli si dia quel mezzo, servirsene per giudicare le opere più meditate. Nondimeno, nel fare una così straordinaria affermazione, quel che importa è determinare più precisamente il concetto. Si potrebbe infatti non negare che, se il panteismo non designasse altro che la dottrina dell'immanenza delle cose in Dio, si dovrebbe riferire a questa dottrina ogni veduta della ragione in un certo senso. Ma appunto il senso fa qui la distinzione. Che il senso fatalistico vi si possa annettere, è innegabile; ma che questa qualificazione non sia essenziale, par manifesto da ciò, che molti appunto dal vivissimo sentimento della libertà furono condotti a quella veduta. I più, se fossero sinceri, confesserebbero che, nel modo in cui sono organizzate le loro rappresentazioni, sembra ad essi che la libertà individuale sia in contradizione con quasi tutte le qualità di un essere supremo, per esempio coll'onnipotenza. Con la libertà si viene ad affermare, accanto e fuori della potenza divina,

¹ Son note le affermazioni precedenti di questa specie. Lasceremo in dubbio se possa avere un altro significato l'espressione di Federico Schlegel nello scritto: *Sulla lingua e la sapienza degli Indiani*, p. 141: « il panteismo è il sistema della ragion pura ».

una potenza secondo il suo principio incondizionata, che è impensabile in base a quei concetti. Come il sole nel firmamento estingue tutti gli splendori celesti, così e ancor più l'infinita potenza ogni altra finita. La causalità assoluta nell'essere uno lascia agli altri solo una passività incondizionata. Si aggiunge la dipendenza di tutti gli esseri mondani da Dio, e che anche la loro persistenza è solo una sempre rinnovata creazione, in cui l'essere finito è prodotto, non come una generalità indeterminata, ma come questo essere determinato, singolo, con certi e non altri pensieri, conati ed atti. Dire che Dio tenga indietro la sua onnipotenza, affinché l'uomo possa operare, o ch'egli conceda la libertà, non ispiega nulla: se Dio ritirasse per un istante la sua potenza, l'uomo cesserebbe di essere. Vi è contro quest'argomentazione altro scampo che salvare l'uomo con la sua libertà, nello stesso essere divino, dal momento che essa è impensabile in opposizione all'onnipotenza; dire che l'uomo non è fuori di Dio, ma in Dio, e che la sua attività stessa fa parte della vita di Dio? Proprio da questo punto son partiti i mistici e gli spiriti religiosi di tutti i tempi, arrivando alla credenza nell'unità dell'uomo con Dio, la quale par che risponda all'intimo sentimento altrettanto e ancor più che alla ragione e alla speculazione. Anzi la scrittura medesima trova proprio nella coscienza della libertà il suggello e il pegno della credenza che noi viviamo e siamo in Dio. Ora come può essere in necessario contrasto con la libertà *quella* dottrina, che tanti hanno affermata in ordine all'uomo, proprio per salvare la libertà?

Un'altra interpretazione del panteismo, più vicina al vero, come si crede comunemente, è senza dubbio questa, che esso consista in una completa identificazione di Dio con le cose, in un mescolarsi della creatura col creatore, e di qui si deduce

ancora una quantità di altre dure e incompportabili affermazioni. Ma a mala pena si può concepire una distinzione delle cose da Dio più totale di quella che trovasi nel sistema di Spinoza, riputato come esempio classico di quella dottrina. Dio è ciò che è in sè ed è compreso unicamente da se stesso; invece il finito è ciò che è necessariamente in un altro e solo da questo può venir compreso. È evidente che, in base a questa distinzione, le cose non sono, come potrebbe parere indubbiamente secondo la dottrina delle modificazioni superficialmente considerata, differenti da Dio solo per il grado o in forza delle loro limitazioni, bensì *toto genere*. Qualunque possa del resto essere il rapporto loro con Dio, esse sono assolutamente separate da Dio per il fatto, che possono essere solo in e secondo un altro (cioè Lui), che il loro concetto è derivato, perchè senza il concetto di Dio non sarebbe possibile; mentre questo al contrario è il solo indipendente e primitivo, quello che solo afferma se stesso, verso il quale ogni altro può comportarsi unicamente come l'asserto, come la conseguenza rispetto al principio. Solo dato questo presupposto valgono le altre qualità delle cose, per es. la loro eternità. Dio è, per sua natura, eterno; le cose, con lui soltanto e come conseguenza dell'esser suo, cioè in maniera derivata. Appunto per questa differenza, non possono le cose tutte insieme, come d'ordinario si pretende, comporre Dio, giacchè per nessuna maniera di composizione ciò ch'è per sua natura derivato può convertirsi in ciò ch'è per sua natura originario, tanto poco quanto i singoli punti di una periferia messi insieme possono formare la medesima, che, come totalità, necessariamente le precede per il concetto. Più assurda ancora è la conseguenza che per lo Spinoza anche la singola cosa debba esser simile a Dio. Infatti, se pur si

trovasse in lui la forte espressione, che ogni cosa è un Dio modificato, gli elementi del concetto sono così ripugnanti, che, già nel comporli insieme, il concetto si dissolve. Un Dio modificato, cioè derivato, non è Dio nel senso proprio ed eminente; con quella sola aggiunta, la cosa ritorna al suo posto, per cui è eternamente separata da Dio. Il motivo di tali erronee interpretazioni, che anche altri sistemi hanno in ricca misura sperimentate, sta nel generale equivoco sulla legge dell'identità o sul significato della copula nel giudizio. Anche ad un bambino si può far comprendere che in nessuna possibile proposizione, esprimente, giusta la spiegazione annessa, l'identità del soggetto col predicato, sia espressa una medesimezza o anche solo una connessione immediata dell'uno e dell'altro, in quanto per es. la proposizione: questo corpo è azzurro, non significa già che questo corpo sia azzurro anche in ciò e per ciò, in cui e per cui esso è corpo, ma solo che la stessa cosa, che è questo corpo, sia, benchè non nello stesso rispetto, anche azzurra: tuttavia un tal presupposto, che rivela una perfetta ignoranza sulla natura della copula, è stato ammesso continuamente ai nostri tempi in rapporto all'applicazione superiore della legge d'identità. Posta ad es. la proposizione: il perfetto è l'imperfetto, il senso è questo: l'imperfetto non è per il fatto che e dove esso è imperfetto, ma per il perfetto, che è in esso; invece per i nostri tempi avrebbe questo significato: il perfetto e l'imperfetto sono uno, tutto è uguale, il pessimo e l'ottimo, follia e saggezza. Ovvero se si dice: il bene è il male, volendo significare: il male non ha la forza di essere da se stesso; ciò che è in esso è (considerato in sè e per sè) il bene: si dà questa interpretazione: che l'eterna differenza tra diritto e torto, virtù e vizio sia negata, che entrambi siano logicamente

il medesimo. O, se, in un altro aspetto, il necessario e il libero sono dichiarati una cosa sola, nel senso: quel medesimo (in ultima istanza) che è essenza del mondo morale, è anche essenza della natura, ciò viene inteso così: il libero non sarebbe altro che forza naturale, molla, che, al pari d'ogni altra, è sottoposta al meccanismo. Lo stesso accade per la proposizione, che l'anima sia tutt'uno col corpo, interpretata così: che l'anima sia materiale, aria, etere, umore nerveo e simili, poichè l'inverso, che il corpo sia anima, o, nella proposizione precedente, che l'apparentemente necessario sia in sè libero, sebbene si possa egualmente ricavare dalla proposizione, si mette cautamente da parte. Siffatti equivoci, che, se non sono intenzionali, presuppongono un grado d'inesperienza dialettica, che la filosofia greca ha superato fin quasi da' suoi primi passi, raccomandano come stretto dovere un accurato studio della logica. La profonda logica antica distingueva il soggetto e il predicato come antecedente e conseguente (*antecedens et consequens*) ed esprimeva in tal modo il senso reale della legge d'identità. Anche nella proposizione tautologica, dato che non debba essere affatto priva di senso, questo rapporto rimane. Chi dice: il corpo è corpo, intende certo nel soggetto della proposizione qualche altra cosa che nel predicato; cioè in quello l'unità, in questo le singole qualità contenute nel concetto di corpo, le quali si comportano verso di esso come l'*antecedens* rispetto al *consequens*. Questo appunto è il significato di un'altra più antica spiegazione, secondo cui il soggetto e il predicato furono contrapposti come l'implicito e l'esplicito (*implicitum et explicitum*).¹

¹ Anche il sig. Reinhold, che vorrebbe trasformare tutta la filosofia con la logica, ma che sembra ignorare quello che già il Leibniz, sulle cui tracce egli s'immagina di cam-

Se non che i sostenitori della suddetta affermazione diranno che nel panteismo non si tratta già di asserire che Dio sia ogni cosa (il che, secondo la rappresentazione comune delle sue qualità, non si può evitare troppo), ma che le cose siano niente, cioè che questo sistema venga a sopprimere ogni individualità. Sembra invero che questa nuova determinazione sia in discordanza con la precedente; poichè se le cose non son nulla, com'è possibile mescolare Dio con esse? Allora non v'è altro da per tutto che la divinità pura e inalterata. O, se al di fuori di Dio (non soltanto *extra*, ma anche *praeter Deum*) nulla vi è, come mai egli può esser tutto altrimenti che a parole? Così dunque sembra che l'intero concetto in generale si scioglia e si dilegui nel nulla. Senzachè si do-

minare, ha detto sul significato della copula in occasione delle obiezioni del Wissowatius (Opp. T. I *ed. Dutens*, p. 11), si travaglia pur sempre in questo errore, per cui scambia l'identità con la medesimezza. In un giornale che ci è davanti, trovasi il seg. passo del quale egli è autore: « secondo l'esigenza di Platone e di Leibniz, il compito della filosofia consiste nel mostrare la subordinazione del finito all'infinito; secondo l'esigenza di Senofane, Bruno, Spinoza, Schelling, nel mostrare l'incondizionata unità di entrambi ». Giacchè, in forza dell'antitesi, « unità » deve qui manifestamente designare « eguaglianza », io assicuro il sig. Reinhold che, almeno per ciò che riguarda i due ultimi, egli è in errore. Dove mai si può trovare, per la subordinazione del finito all'infinito, un'espressione più acuta che quella già citata di Spinoza? I vivi debbono incaricarsi di difendere dalle diffamazioni coloro che non sono più dell'età presente, come ci attendiamo che in un caso simile faranno verso di noi coloro che saranno in vita dopo di noi. Parlo solo di Spinoza, e domando, come si debba chiamare questo procedimento di affermare alla spensierata ciò che si crede meglio di sistemi che non si conoscono a fondo, come se fosse un'inezia imputar loro questo e quell'altro? Nei rapporti morali d'ogni giorno si chiamerebbe *mancanza di coscienza*. — Secondo un altro luogo nello stesso giornale, per il sig. R. l'errore principale di

manda, se col risuscitare dei nomi generici siasi guadagnato molto; visto che, se essi possono aver credito nella storia delle eresie, pare che abbiano una portata troppo rozza per le produzioni dello spirito, nelle quali, come ne' più delicati fenomeni della natura, da lievi determinazioni si originano cangiamenti essenziali. Si potrebbe anzi dubitare se allo Spinoza la determinazione ultimamente accennata sia applicabile. Poichè, se egli, oltre (*praeter*) la sostanza, non riconosce altro che le semplici affezioni di essa, quali egli definisce le cose, questo concetto è certo puramente negativo, e nulla esprime di essenziale o di positivo. Ma esso giova anzitutto a determinare il rapporto tra le cose e Dio, non a dire ciò che le cose possano essere considerate per se stesse. Dalla deficienza di questa determinazione non può tuttavia argomen-

tutta la moderna filosofia, come anche di quella antica, sta nella non distinzione (confusione, scambio) dell'unità (identità) colla connessione (nexus), come della diversità colla differenza. Non è questo il primo esempio, che il sig. R. trovi nei suoi avversari quegli errori appunto che ha loro attribuiti. Sembra questo il modo, in cui egli ha adoperato per sè la necessaria *medicina mentis*; come si hanno esempi, che persone di fantasia eccitabile siano guariti con medicine, che essi facevano prendere da altri per conto proprio. Chi invero commette quest'errore di scambiare — ciò, che egli chiama unità, ma che è medesimezza — con la connessione, rispetto all'antica e moderna filosofia, più determinatamente del sig. R. stesso, il quale, dove lo Spinoza parla della comprensione delle cose in Dio, la interpreta come affermata *eguaglianza* dei due termini, e in generale ritiene la non diversità (secondo la sostanza o l'essenza) per una non differenza (secondo la forma o il concetto logico)? Se lo Spinoza si dovesse intendere proprio come il sig. Reinhold lo espone, anche la nota proposizione, che la cosa è tutt'uno col concetto della cosa, dovrebbe intendersi così, quasi per es. si potesse battere il nemico col concetto di un esercito invece che con un esercito ecc., conseguenze, alle quali troppo bene si accomoda l'uomo serio e riflessivo.

tarsi che esse non contengano proprio alcunchè di positivo (sebbene pur sempre in maniera derivata). La più dura espressione di Spinoza è questa: che il singolo essere sia la sostanza stessa, considerata in una delle sue modificazioni, cioè conseguenze. Ora se poniamo l'infinita sostanza = A, la medesima considerata in una delle sue conseguenze = $\frac{A}{a}$, allora il positivo in $\frac{A}{a}$ è senza dubbio A, ma non per questo segue che $\frac{A}{a} = A$, cioè che l'infinita sostanza considerata nella sua conseguenza sia *la stessa cosa* dell'infinita sostanza considerata semplicemente; o in altre parole, non segue che $\frac{A}{a}$ non sia una propria e speciale sostanza (sebbene conseguenza di A). Questo certamente non si trova nello Spinoza; ma in primo luogo qui si parla del panteismo in genere; poi si domanda se la veduta, che abbiamo offerta, sia in sè incompatibile con lo spinozismo. Sarebbe difficile asserirlo, poichè si conviene che le monadi leibniziane, le quali sono interamente ciò che nella precedente espressione è $\frac{A}{a}$, non sono un rimedio decisivo contro lo spinozismo. Senza un complemento di quella sorta, rimangono enigmatiche alcune espressioni dello Spinoza, per es. che l'essenza dell'anima umana sia un concetto vivente di Dio, il quale è dichiarato eterno (non transitorio). Perciò, anche se la sostanza nelle altre sue conseguenze $\frac{A}{b}$, $\frac{A}{c}$... abitasse in modo solamente passeggero, essa abiterebbe eternamente in quella conseguenza, che è l'anima umana = a, e, come $\frac{A}{a}$, sarebbe adunque divisa da sè stessa come A in maniera eterna e imperitura.

Che se, andando più in là, si volesse dichiarare carattere peculiare del panteismo la nega-

zione — non dell' individualità, ma — della libertà, verrebbe a cadere sotto questo concetto una quantità di sistemi, che da quello essenzialmente differiscono. Infatti, fino alla scoperta dell' idealismo, manca il concetto vero e proprio della libertà in tutti i moderni sistemi, nel leibniziano del pari che nello spinoziano; ed una libertà, come credono di averla concepita molti tra di noi, che si gloriano per giunta di averne il più vivo sentimento, quasichè essa consista nella pura signoria del principio intelligente sul sensibile e sugli appetiti, una libertà siffatta si potrebbe derivare anche dallo Spinoza, non già a stento, ma facilissimamente e anzi in maniera più determinata. Sembra pertanto che l' affermazione o la negazione della libertà in generale si fondi su tutt' altra cosa che sull' ammettere o non ammettere il panteismo (l' immanenza delle cose in Dio). Infatti, se certo a prima vista sembra che la libertà, la quale non si potrebbe reggere in opposizione a Dio, sparisca qui nell' identità, si può dire tuttavia che questa apparenza sia solo un effetto dell' imperfetta e vuota rappresentazione della legge d' identità. Questo principio non esprime un' unità, che, girando nel circolo della medesimezza, non sia progressiva e riesca perciò priva di sensibilità e di vita. L' unità di questa legge è immediatamente creatrice. Già nel rapporto di soggetto e predicato noi abbiamo fatto vedere quello di principio e conseguenza, e la legge del principio è perciò altrettanto originaria quanto quella dell' identità. L' eterno deve, immediatamente e così com' è in sè medesimo, esser anche principio. Ciò, di cui esso è, per la sua essenza, principio, è in tal senso qualcosa di dipendente e, secondo la veduta dell' immanenza, altresì compreso in lui. Ma la dipendenza non sopprime l' autonomia, non sopprime anzi la libertà. Non determina l' essenza, e dice solo che

il dipendente, checchè possa mai essere, abbia la capacità di essere solo come effetto di quello, da cui dipende; non dice che cosa mai sia, e che cosa non sia. Ogni individuo organico, come alcunchè di divenuto, è solo per opera di un altro e in questo senso è bensì dipendente quanto al divenire, ma non quanto all'essere. Non è assurdo, dice il Leibniz, che quegli il quale è Dio, sia insieme prodotto, o viceversa, come non è contraddizione, che quegli il quale è figlio dell'uomo, sia anche uomo. Al contrario anzi, se il dipendente o conseguente non fosse autonomo, ciò sarebbe contraddittorio. Sarebbe una dipendenza senza dipendente, una conseguenza senza conseguente (*consequentia absque consequente*), e però anche non conseguenza reale, cioè l'intero concetto verrebbe ad annullare se stesso. Il medesimo vale dell'esser compreso in un altro. Il singolo membro, come l'occhio, è possibile solo nell'insieme di un organismo; nondimeno esso ha una vita a sè, anzi una specie di libertà, che è dimostrata con evidenza dalla malattia, di cui esso è capace. Se ciò che è compreso in un altro non fosse vivente di per sè, sarebbe una comprensione senza il compreso, cioè nulla vi sarebbe di compreso. Un assai più alto punto di vista è offerto dalla concezione dell'essere divino, alla cui idea una conseguenza, che non fosse produzione, ossia posizione di un autonomo, sarebbe pienamente contraddittoria. Dio non è un Dio dei morti, ma dei vivi. Non si può comprendere come l'essere più perfetto di tutti troverebbe il suo piacere anche nella più perfetta macchina possibile. Comunque si voglia immaginare il modo in cui seguono gli esseri da Dio, non può esser meccanico, non può essere un mero causare o collocare, dove il causato non è nulla per se stesso; e nemmeno una emanazione, dove lo scaturiente rimarrebbe

identico a quello da cui è scaturito, dunque nulla di proprio, di autonomo. Il seguire delle cose da Dio è un'auto-rivelazione di Dio. Ma Dio può rivelarsi unicamente in ciò che gli è simile, in esseri liberi e operanti di per sè; per il cui essere non vi è altro principio che Dio, ma che pur sono, come Dio è. Egli parla, ed essi esistono. Se pure tutti gli esseri del mondo fossero solo pensieri dell'anima divina, dovrebbero già per questo appunto essere viventi. Così i pensieri vengono bensì prodotti dall'anima; ma il pensiero prodotto è una forza indipendente, che continua ad operare da sè, anzi, nell'anima umana, cresce tanto, che vince la sua propria madre e a sè la sottopone. Ma l'immaginazione divina, ch'è la causa della specificazione degli esseri mondani, non è come l'umana, che partecipa alle sue creazioni una realtà puramente ideale. Le rappresentazioni della divinità possono esistere solo come esseri autonomi;¹ infatti che cosa è mai ciò che limita le nostre rappresentazioni se non appunto ciò che vediamo non autonomo? Dio intuisce le cose in sè. In sè egli è l'eterno, ciò che poggia sopra se stesso, volere, libertà. Il concetto di un'assolutezza o divinità derivata è così poco contraddittorio, da essere anzi il concetto centrale di tutta la filosofia. Una tal divinità spetta alla natura. Si contraddicono così poco l'immanenza in Dio e la libertà, che proprio il libero, e in quanto è libero, è in Dio; il non libero, e in quanto è non libero, necessariamente è fuori di Dio.

Per quanto, a chi più attentamente considera, una deduzione così generale sia insoddisfacente in se stessa, pure ne risulta questo, che la negazione della libertà formale non sia necessariamente

¹ Nel testo, un po' diversamente: « Können nur selbständige Wesen seyn » (N. d. T.)

legata col panteismo. Non attendiamo che ci si opponga lo spinozismo. Non ci vuol poco animo per asserire che un sistema, quale si è potuto formare nella testa di un uomo, sia il sistema della ragione κατ' ἐξοχήν, eterno ed immutabile. Che cosa mai s' intende per spinozismo? Forse l' intera dottrina, come si presenta negli scritti dell' uomo, dunque, per es., anche la sua fisica meccanica? O secondo qual principio si vuol dividere e sezionare qui, dove tutto è così pieno di uno spirito così straordinariamente e unicamente consequenzario? Rimarrà sempre un fenomeno sorprendente nella storia evolutiva dello spirito tedesco, che ci sia stato un tempo, in cui si è potuto sostenere la tesi: che il sistema, in cui si confonde Iddio con le cose, la creatura col creatore (così fu inteso) e tutto è sottoposto ad una cieca, irrazionale necessità, sia l' unico possibile della ragione — e che dalla ragion pura si possa sviluppare! Per comprenderla, occorre tener presente lo spirito dominante nell' età anteriore. Allora aveva guadagnato addirittura tutti i cervelli la veduta meccanica, salita all' apice della sua empietà nell' ateismo francese: anche in Germania questa maniera di vedere e di spiegare s' incominciava a tenere per vera ed unica filosofia. Poichè intanto l' anima tedesca per il suo carattere originario non poteva mai conciliare con sè le conseguenze che ne derivavano, venne perciò a nascere per la prima volta il conflitto tra cuore e testa, caratteristico per la letteratura filosofica dei tempi nuovi: si abborrivano le conseguenze, ma non ci si poteva liberare dal principio stesso di quell' indirizzo¹ nè sollevare ad uno migliore. Si volevano enunciare queste conseguenze; e siccome lo spirito tedesco poteva conce-

¹ Nel testo: « Denkweise ».

pire la filosofia meccanica solo nella sua espressione (supposta) più alta, così la tremenda verità fu espressa in questi termini: che ogni, proprio ogni filosofia, che sia puramente razionale, è o diviene spinozismo! Tutti erano avvertiti di guardarsi dall'abisso: era mostrato aperto davanti agli occhi di tutti; era adoprato l'unico mezzo che apparisse ancora possibile; quell'audace parola poteva apportare la crisi e sgomentare i tedeschi dal seguire la malsana filosofia in generale, riconducendoli al cuore, al sentimento interno e alla fede. Oggi giorno, che è da un pezzo tramontata quella maniera di pensare, e che l'eccelsa luce dell'idealismo ci rischiarà, il ripetere quell'affermazione, oltre al non essere in egual misura comprensibile, non prometterebbe neanche le medesime conseguenze.¹

E qui oramai una volta per tutte la nostra precisa opinione sullo spinozismo! Questo sistema non è fatalismo, perchè ammette che le cose sian comprese in Dio; infatti, come abbiám mostrato, il panteismo rende non impossibile almeno la libertà formale; Spinoza dunque dev'esser fatalista per una ben diversa ragione, indipendente da

¹ Il consiglio, che il sig. Fed. Schlegel, in una recensione dei recenti scritti del Fichte negli *Heidelbergischen Jahrb. der Literatur*, dà a quest'autore, di attenersi esclusivamente allo Spinoza nei suoi attacchi polemici, perchè in lui solo si troverebbe il panteismo come sistema compiuto nella forma e nelle conseguenze — e il panteismo, secondo la frase già citata, sarebbe il sistema della ragion pura; — questo consiglio può bensì garentire certi vantaggi, ma viene tuttavia a urtare in una stranezza, per il fatto che indubbiamente è opinione del sig. Fichte che egli abbia già confutato lo spinozismo (come spinozismo) con la *Dottrina della scienza*, e in questo ha anche piena ragione. — O che forse l'idealismo non è opera della ragione, e il preteso triste onore, di essere il sistema della ragione, rimane effettivamente solo al panteismo e allo spinozismo?

quella indicata. L'errore del suo sistema non sta nient' affatto in ciò, che egli pone le cose *in Dio*, ma in ciò, che sono *cose* — nel concetto astratto degli esseri mondani, anzi della stessa infinita sostanza, che per lui è anche una cosa. Pertanto i suoi argomenti contro la libertà sono del tutto deterministici, ma in nessuna maniera panteistici. Egli tratta come una cosa anche la volontà, e dimostra poi molto naturalmente, che in ogni caso dell'operare debba esser determinata da un'altra cosa, che a sua volta è determinata da un'altra e così via all'infinito. Indi la mancanza di vita nel suo sistema, la frigidità della forma, la povertà dei concetti e delle espressioni, l'inflessibile austerità delle determinazioni, che si accorda mirabilmente con l'astrattezza delle vedute; indi ancora, con perfetta conseguenza logica, la sua concezione meccanica della natura. O si dubita forse, che già da una rappresentazione dinamica della natura le vedute principali dello spinozismo debbano venire essenzialmente cambiate? Posto che la dottrina della comprensione di tutte le cose in Dio costituisca il fondamento di tutto il sistema, essa deve almeno venir avvivata e spogliata dell'astrazione, prima di poter diventare il principio di un sistema razionale. Come son generiche le espressioni, che gli esseri finiti siano modificazioni o conseguenze di Dio; che lacuna è qui da colmare, a quali questioni si ha a rispondere! Lo spinozismo nella sua rigidità si potrebbe rassomigliare alla statua di Pigmalione, che doveva esser vivificata dal caldo soffio dell'amore; ma il paragone è imperfetto, giacchè quel sistema ha piuttosto l'aria di un lavoro abbozzato solo nei contorni generali, e in cui, se fosse animato, si noterebbero i molti tratti mancanti o incompleti. Meglio sarebbe paragonarlo con le più antiche immagini degli Dei, le quali apparivano tanto più

misteriose, quanto meno eloquenti erano in esse i tratti individualmente vivi. In una parola, esso è un sistema unilateralmente-realistico, espressione che ha bensì un tono di condanna minore di quella « panteismo », ma che tuttavia ne designa assai più rettamente il carattere peculiare e che neppure è usata adesso per la prima volta. Sarebbe fastidioso ripetere le molte spiegazioni, che ricorrono su questo punto ne' primi scritti dell' autore. La mira esplicita de' suoi sforzi fu la compenetrazione reciproca del realismo e dell' idealismo. Il concetto capitale di Spinoza, trasformato spiritualmente (e cambiato in un punto essenziale) dai principii dell'idealismo, acquistò nella concezione superiore della natura e della riconosciuta unità del dinamico col sensibile e con lo spirituale una base vivente, su cui crebbe la filosofia della natura, che poteva certo sussistere di per sè come pura fisica, ma che in rapporto all' insieme della filosofia fu considerata sempre come una parte di essa, cioè la reale, che solo compendosi con quella ideale, in cui domina la libertà, si rende capace di elevarsi a vero e proprio sistema della ragione. In questa (nella libertà) fu affermato che si trovi l' ultimo atto potenziante, con cui tutta la natura si dispiega in sensazione, in intelligenza, in volere infine. — In massima ed ultima istanza non v' è altro essere che il volere. Il volere è l' essere originario, e a questo solo si adattano tutti i suoi predicati: assenza di principio, eternità, indipendenza dal tempo, affermazione di sè. Tutta la filosofia tende soltanto a trovare questa suprema espressione.

Nei tempi nostri la filosofia è stata elevata fino a questo punto dall' idealismo: e quivi soltanto noi possiamo propriamente ammettere la ricerca del nostro obbietto, non potendo in alcun modo essere nostra intenzione considerare tutte quelle difficoltà, che vengono a sorgere e sono già sorte

da un pezzo contro il concetto di libertà, movendo da un sistema unilateralmente-realistico o dogmatico. Ma lo stesso idealismo, per quanto esso ci elevi a questo riguardo, e per quanto sia certo che noi gli dobbiamo il primo concetto veramente perfetto della libertà formale, in sè e per sè tuttavia non è un sistema compiuto, e, non appena vogliamo addentrarci nell' esattezza e nella determinazione, quanto alla dottrina della libertà ci lascia perplessi. Nel primo rapporto notiamo, che all' idealismo ridotto a sistema non basta punto asserire « che l' attività, la vita e la libertà siano il vero reale », con che può sussistere l' idealismo subbiettivo del Fichte, che fraintende se stesso¹; si esige piuttosto anche la dimostrazione inversa, che tutto il reale (la natura, il mondo delle cose) abbia per fondamento l' attività, la vita e la libertà, o, in termini fichtiani, che non solamente l' Io² sia tutto, ma che anche, per converso, tutto sia Io. Il pensiero di far una buona volta della libertà l' uno e il tutto della filosofia, ha posto in libertà lo spirito umano in generale, non in relazione a se stesso unicamente, e ha trasformato la scienza in tutte le sue parti più potentemente che mai nessun' altra rivoluzione facesse per lo innanzi. Il concetto idealistico è la vera consacrazione per una più elevata filosofia nei tempi nostri, e specialmente per un più elevato realismo di essa. Potessero coloro, che sul realismo sentenziano o se l' appropriano, considerare che la libertà ne è il più intimo presupposto; in che luce ben diversa lo guarderebbero e comprenderebbero! Solo chi ha gustata la libertà, può sentir il desiderio di

¹ Ho qui soppressa una parentesi, comprendente le parole che seguono a « subbiettivo »; perchè lasciava oscuro il contesto. (N. d. T.).

² Nel testo però, non *Ich*, ma *Ichheit*. (N. d. T.)

farle analoga ogni cosa, di allargarla all'universo intero. Chi non giunge alla filosofia per questa strada, seguirà gli altri e farà quel che fanno essi; senza sentire perchè lo fanno. Resterà poi sempre un fatto singolare, che il Kant, dopo avere dapprima distinto le cose in sè dai fenomeni solo negativamente, mercè l'indipendenza dal tempo, e quindi nelle discussioni metafisiche della sua critica della ragion pratica trattato dell'indipendenza dal tempo e della libertà precisamente come di concetti correlativi, non si spingesse fino al pensiero di trasportare anche alle cose quest'unico possibile concetto dell'in sè, con che si sarebbe elevato ad un più alto punto di vista concettuale e avrebbe superata quella negatività, che è il carattere della sua filosofia teoretica. Ma d'altra parte, se la libertà è il concetto positivo dell'in sè generalmente parlando, l'indagine sulla libertà umana è ricacciata nel generico, perchè l'intelligibile, sul quale è stata solamente fondata, è anche l'essenza delle cose in sè. Per additare dunque la specifica differenza cioè appunto il carattere determinato della libertà umana, il semplice idealismo non basta. Sarebbe parimenti un errore, credere che il panteismo sia stato soppresso e annientato dall'idealismo; opinione, che potrebbe nascere solo da uno scambio di esso col realismo unilaterale. Infatti per il panteismo come tale, è in tutto il medesimo, che ci siano singole cose, comprese nella sostanza assoluta, ovvero altrettanti singoli voleri, compresi in un volere originario. Esso nel primo caso è realistico, nell'altro idealistico; ma il concetto fondamentale rimane lo stesso. Di qui appunto si può anticipatamente scorgere, che le difficoltà più profonde incluse nel concetto di libertà, si potranno risolvere coll'idealismo in sè preso, tanto poco quanto con qualunque altro sistema parziale. L'idealismo invero porge, della libertà,

da un lato il concetto più generale, dall'altro quello meramente formale. Ma il concetto reale e vivente è, che essa consista in una facoltà del bene e del male.

Questo è il punto della difficoltà più grave, che, in tutta la dottrina della libertà, è stata da lungo tempo avvertita, e che tocca, non solo questo o quel sistema, bensì, più o meno, tutti¹: nel modo più spiccato di certo il concetto dell'immanenza; poichè, o si ammette un male reale, e allora è inevitabile collocare il male nell'infinita sostanza o nell'originario volere stesso, con che si distrugge interamente il concetto di un essere perfettissimo; o bisogna negare in qualche maniera la realtà del male, e con ciò svanisce insieme il concetto reale di libertà. Non minore è l'intoppo, anche se intendiamo nel modo più esteso la relazione tra Dio e gli esseri mondani; poichè, dato pure che essa venga limitata al cosiddetto *concursus*, o a quella necessaria cooperazione di Dio all'agire delle creature, che dev'esser accettata grazie alla essenziale dipendenza loro da Dio, anche se vuolsi del resto affermare la libertà: in tal caso però Dio apparirà innegabilmente come cooperatore del male, giacchè il permetterlo in un essere in tutto e per tutto dipendente non val meglio che il contribuire a produrlo; o anche qui, in un modo o nell'altro, dovrà esser negata la realtà del male. La proposizione, che tutto il positivo della creatura venga da Dio, anche in questo sistema dev'essere affermata. Ora, se si ammette che nel male vi sia al-

¹ Il sig. Fed. Schlegel ha il merito di aver fatto valere questa difficoltà specialmente contro il panteismo nel suo scritto sugl' Indiani e in parecchi luoghi; ma è a deplorare soltanto che quest'acuto erudito non abbia creduto opportuno comunicare la sua propria veduta sull'origine del male e sul suo rapporto col bene.

cunchè di positivo, anche questo positivo deriverà da Dio. Qui si potrà opporre: il positivo del male, in quanto positivo, è bene. Con ciò il male non viene a sparire, benchè non venga neppure spiegato. Infatti, se ciò che nel male *sussiste*¹ è bene, donde mai nasce ciò, *in cui* questo sussistente è, la *base*, che forma propriamente il male? Tutta diversa da quest' affermazione (sebbene spesso, anche di recente, confusa con la prima) è l' altra, che nel male, in ogni caso, non vi sia nulla di positivo, o, per usare un' espressione diversa, che esso non esista affatto (neppure con e in un altro elemento positivo), ma che tutte le azioni siano più o meno positive, e che la differenza tra loro consista in un semplice *plus* o *minus* di perfezione, con che non si stabilisce alcuna opposizione, e però il male svanisce interamente. Sarebbe questa la seconda possibile ipotesi in rapporto alla proposizione, che tutto il positivo scaturisca da Dio. Allora la forza, che si mostra nel male, sarebbe sì, al paragone, più imperfetta di quella che appare nel bene, ma, considerata in sè, o fuori del paragone, sarebbe una perfezione pur sempre, la quale dunque, come ogni altra, dev' esser derivata da Dio. Ciò che noi in tal caso chiamiamo un male, è solo il minor grado di perfezione, il quale però solo per il nostro bisogno di comparazione appare come difetto, mentre nella natura non è punto. Che questa sia la vera opinione di Spinoza, non è possibile negare. Qualcuno potrebbe tentare di sfuggire a quel dilemma, rispondendo: che il positivo derivante da Dio sarebbe la libertà, la quale è in se stessa indifferente verso il male e il bene. Ma, se egli concepisce questa indifferenza, non in modo puramente negativo, bensì come una

¹ Nel testo: « Seiende. »

vivente e positiva facoltà di determinarsi al bene e al male, non si vede come da Dio, che vien considerato come pura bontà, possa mai seguire una facoltà di eleggere il male. È evidente da ciò, per dirla di passaggio, che, se la libertà è realmente quel che in conformità di questo concetto deve essere (ed è immancabilmente), non si può essa giustificare con la già tentata derivazione della libertà da Dio; poichè, se la libertà è un potere di far il male, essa dovrà avere una radice indipendente da Dio. Così incalzati, si può esser tentati di gettarsi in braccio al dualismo. Ma questo sistema, se dev'esser concepito effettivamente come la dottrina di due principii opposti e tra loro indipendenti, non è se non un sistema del suicidio e dello sconforto della ragione. Se poi il principio cattivo è pensato come dipendente in un certo senso dal buono, tutta la difficoltà della derivazione del male dal bene è certo concentrata in un solo essere, ma viene così ad essere accresciuta anzichè diminuita. Anche supponendo che questo secondo essere fu dapprincipio creato buono e per propria colpa si staccò dall'essere originario, resta sempre inesplicabile in tutti i sistemi, che si son avuti finora, la prima facoltà di un atto di ribellione a Dio. Perciò, anche se noi finiamo col sopprimere, non solamente l'identità, ma ogni legame degli esseri mondani con Dio, considerando la loro esistenza attuale e quella del mondo con essa come un allontanamento da Dio, la difficoltà è solo spostata di un punto, ma non tolta. Infatti, per potere scaturire da Dio, essi dovevano già esistere in un certo modo, e non si potrebbe menomamente opporre al panteismo la dottrina dell'emanazione, presupponendo essa un'originaria esistenza delle cose in Dio e quindi naturalmente il panteismo. A spiegare quell'allontanamento, si potrebbe solo addurre quanto segue. O esso è

involontario da parte delle cose, ma non da parte di Dio: e allora, siccome esse da Dio furono gettate nello stato d'infelicità e di malizia, Dio è l'autore di un tale stato. O è involontario da ambe le parti, cagionato forse da esuberanza dell'essere, come alcuni affermano: rappresentazione insostenibile affatto. O è volontario da parte delle cose, uno svellersi da Dio, dunque la conseguenza di una colpa, alla quale segue una sempre più profonda caduta: e allora questa prima colpa è già per se stessa il male, e non dà alcuna spiegazione dell'origine di esso. Senza un tale espediente poi, che, se spiega il male nel mondo, estingue viceversa, e interamente, il bene, e invece del panteismo introduce un pandemonismo, svanisce precisamente nel sistema dell'emanazione ogni proprio contrasto di bene e male; il Primo, si perde per infiniti gradi intermedi, mediante un graduale attenuarsi, in ciò che non ha più alcuna parvenza di bene, suppergiù allo stesso modo in cui Plotino,¹ con sottigliezza bensì, ma senza lasciar appagati, descrive il transito del bene originario nella materia e nel male. Invero, da un costante processo di subordinazione e di allontanamento, vien fuori un Ultimo, di là dal quale il divenire è impossibile, e questo appunto (ciò che è incapace di produrre ulteriormente) è il male. Ovvero: se qualche cosa è dopo il Primo, dev'esserci anche un Ultimo, che del Primo non ha più nulla in sè, e questo è la materia e la necessità del male.

Dopo tali considerazioni, non sembra giusto rovesciare tutto il peso di questa difficoltà su di un solo sistema, specialmente se ciò che di più alto si pretende di opporgli, è così poco soddi-

¹ Ennead. I. L. VIII, c. 8.

sfacente. Anche le generalità dell'idealismo non ci possono dare qui alcun aiuto. Con dei concetti lambiccati di Dio, come *l'actus purissimus*, del genere di quelli che stabiliva la filosofia antica, o di quelli, che la moderna cava fuori pur sempre, con la preoccupazione di tenere Dio a gran distanza dall'intera natura, non si riesce a nulla di nulla. Dio è qualcosa di più reale che un semplice ordinamento morale del cosmo, ed ha in sé ben altre e ben più vive forze motrici di quelle che l'arida sottigliezza degl'idealisti astratti gli attribuisce. L'orrore per ogni realtà, quasi che lo spirituale possa contaminarsi in ogni contatto con essa, deve naturalmente produrre anche la cecità per l'origine del male. L'idealismo, se non ha per base un realismo vivente, diviene un sistema altrettanto vuoto e lambiccato, quanto il leibniziano, lo spinoziano, o qualunque altro sistema dogmatico. Tutta la nuova filosofia europea dal suo principio (con Descartes) ha questo comune difetto, che la natura non esiste per essa, e che le manca un vivo fondamento. Il realismo dello Spinoza è pertanto così astratto, come l'idealismo del Leibniz. L'idealismo è l'anima della filosofia; il realismo n'è il corpo; solo tutti e due insieme fanno un tutto vivente. Il secondo non può mai offrire il principio, ma bisogna che sia la base ed il mezzo, in cui quello si realizza, prendendo carne e sangue. Se ad una filosofia manca questo fondamento vivo, il che d'ordinario è segno che anche il principio ideale aveva originariamente in essa una debole efficacia: essa verrà a perdersi in quei sistemi, i cui distillati concetti di aseità, modificazioni ecc. stanno nel più acuto contrasto con la forza vitale e la pienezza della realtà. Dove poi il principio ideale è fornito davvero e in alta misura di forza operativa, ma non può trovare una base di conciliazione e di mediazione, produrrà un torbido e

selvaggio entusiasmo, che finirà nella macerazione di se stessi, o, come accadeva ai sacerdoti della dea Frigia, nell'evirazione, la quale in filosofia si compie abbandonando la ragione e la scienza.

È parso necessario incominciare questo trattato con la giustificazione di concetti essenziali, che da lungo tempo, ma in particolare ultimamente, sono stati ingarbugliati. Le osservazioni fatte sinora debbono perciò considerarsi come semplice introduzione alla nostra indagine vera e propria. Noi l'abbiamo già dichiarato: solo con i principii di una vera filosofia della natura si può svolgere quella veduta, che dà completa soddisfazione al tema che ci proponiamo. Noi non neghiamo perciò che una tale esatta veduta sia stata già da lungo tempo anticipata da alcuni intelletti. Ma erano anch'essi appunto quelli, che senza temere gli epiteti ingiuriosi di materialismo, panteismo ecc., usuali da un pezzo contro ogni filosofia realistica, cercavano il principio vivente della natura, e, in contrapposto ai dogmatici ed agl'idealisti astratti, che li respingevano come mistici, erano filosofi naturali (nell'uno e nell'altro senso).

La filosofia naturale dei nostri tempi ha per la prima volta introdotta nella scienza la distinzione tra l'essere, in quanto esiste, e l'essere, in quanto è semplice fondamento di esistenza. Tale distinzione è vecchia quanto la prima esposizione scientifica di essa.¹ Nonostante che proprio in questo punto essa diverga nel modo più reciso dalla via di Spinoza, pure in Germania si è potuto fin adesso affermare che i suoi principii metafisici siano tutt'uno con quelli di Spinoza; e sebbene quella distinzione appunto porti nello stesso tempo la più recisa

¹ Si veda nella *Zeitschrift für spek. Physik* Bd. II, Heft 2, § 54 nota, [IV, S. 146], inoltre nota 1 al § 93 e la spiegaz. a p. 114 [S. 203].

distinzione della natura da Dio, ciò non ha impedito che la si accusasse di confondere Dio con la natura. Poichè sulla medesima distinzione si fonda la presente ricerca, sia detto quanto segue a fine d'illustrarla.

Non esistendo nulla prima o fuori di Dio, conviene che egli abbia in se stesso il fondamento della sua esistenza. Così dicono tutti i filosofi; ma essi parlano di questo fondamento come di un puro concetto, senza farne alcunchè di reale e di effettivo. Questo fondamento della sua esistenza, che Dio ha in sè, non è Dio assolutamente considerato, cioè in quanto esiste; poichè esso non è se non il fondamento della sua esistenza, esso è la *natura* in Dio; un essere inseparabile, è vero, ma pur distinto da lui. Questo rapporto si può chiarire analogicamente con quello tra la forza di gravità e la luce nella natura. La forza di gravità precede la luce, come suo eternamente oscuro fondamento, il quale per se stesso non è *actu* e si dilegua nella notte, mentre la luce (l'esistente) sorge. Il suggello, sotto cui essa è chiusa, non è sciolto interamente neppur dalla luce.¹ Appunto perciò essa non è nè l'essenza pura nè l'essere attuale dell'assoluta identità, ma non fa se non seguire dalla sua natura;² o essa è, considerata in altri termini nella potenza determinata: poichè del resto, anche ciò, che relativamente alla forza di gravità appare come esistente, in se stesso poi appartiene al fondamento, e la natura in genere è pertanto ciò che rimane di là dall'essere assoluto dall'identità assoluta.³ Per quanto del resto concerne quella precedenza, essa non è a concepirsi nè come precedenza di tempo,

¹ Loc. cit. S. 59, 60 [S. 163].

² Ibid. S. 41 [S. 146].

³ Ivi I. 114 (S. 203).

nè come priorità di essenza. Nel circolo, da cui ogni cosa deriva, non v'è alcuna contraddizione ad ammettere che ciò, da cui l'Uno è prodotto, sia alla sua volta prodotto da esso. Non v'è qui un primo ed un ultimo, perchè tutto si presuppone a vicenda, nessuna cosa è l'altra e tuttavia non è senza l'altra. Dio ha in sè un intimo fondamento della sua esistenza, che in questo senso precede lui come esistente; ma Dio a sua volta è del pari il *Prius* del fondamento, giacchè questo, anche come tale, non potrebbe essere, se Dio non esistesse *actu*.

Alla medesima distinzione porta la riflessione scaturiente dalle cose. Primieramente è da lasciare affatto in disparte il concetto dell'immanenza, in quanto esprima per avventura una morta comprensione delle cose in Dio. Noi riconosciamo piuttosto, che il concetto del divenire sia l'unico appropriato alla natura delle cose. Ma queste non possono divenire in Dio, assolutamente considerato, mentre sono *toto genere*, o per parlare più giusto, infinitamente diverse da lui. Per essere staccate da Dio, occorre che divengano in una base differente da lui. Ma nulla potendo essere fuori di Dio, la contraddizione si scioglie solo ammettendo, che le cose abbiano la loro base in ciò che in Dio non è *Egli stesso*¹, ovvero in ciò che è base della sua esistenza.

Se vogliamo accostare maggiormente quest'essere all'intelletto umano, possiamo dire: che egli sia il desiderio, che sente l'Eterno Uno, di generare

¹ È questo l'unico vero dualismo, cioè quello che nello stesso tempo concede un'unità. Più su era in questione il dualismo modificato, secondo cui il principio malvagio è, non coordinato, ma subordinato al buono. C'è appena da temere che qualcuno confonda il rapporto stabilito qui con quel dualismo, in cui il subordinato è sempre un principio essenzialmente cattivo, e appunto perciò rimane totalmente incomprensibile nella sua origine da Dio.

se stesso. Non è l'Uno stesso, ma pure è coeterno con lui. Vuol generare Dio, cioè l'impenetrabile unità, ma in questo senso non è in se stesso ancora l'unità. È dunque, considerato per sè, anche volere; ma volere in cui non c'è intelligenza, e però anche, non autonomo e perfetto volere, perchè l'intelletto propriamente è il volere nel volere. Tuttavia esso è un volere che si dirige all'intelletto, cioè desiderio e brama di esso; non un conscio, ma un presago volere, il cui presagio è l'intelletto. Noi parliamo dell'essenza del desiderio in sè e per sè considerata, che dev'essere ben tenuta d'occhio quantunque sia stata da gran tempo soppiantata dal principio superiore, che si è elevato da essa, e quantunque non possiamo afferrarla sensibilmente, ma solo con lo spirito e col pensiero. Secondo l'eterno atto dell'auto-rivelazione, tutto invero nel mondo, come lo scorgiamo adesso, è regola, ordine e forma; ma nel fondo c'è pur sempre l'irregolare, come se una volta dovesse ricomparire alla luce, e non sembra mai che l'ordine e la forma siano l'originario, ma che qualcosa di originariamente irregolare sia stata sollevata ad ordine. Questo è nelle cose l'inafferrabile base della realtà, il residuo non mai appariscente, ciò, che, per quanti sforzi si facciano, non si può risolvere in elemento intellettuale, ma resta nel fondo eternamente. Da questo Irrazionale è, nel senso proprio, nato l'intelletto. Senza il precedere di questa oscurità, non v'è alcuna realtà della creatura; la tenebra è il suo retaggio necessario. Dio solo — egli medesimo l'Esistente — abita nella pura luce, poichè egli solo è da se stesso. La presunzione dell'uomo si ribella assolutamente a quest'origine, e anzi va in cerca di principii morali. Tuttavia non sapremmo che cos'altro potesse maggiormente spinger l'uomo a tendere con tutte le sue forze verso la luce, che la coscienza

della profonda notte, da cui egli è stato tratto all'esistenza. I lamenti feminei, che in tal modo si ponga l'inintelligente come radice dell'intelletto, la notte come principio della luce, si fondano in parte su di un'equivoca interpretazione della cosa (in quanto non si capisce, come con questa veduta la priorità dell'intelletto e dell'essenza secondo il concetto possa tuttavia sussistere); ma essi esprimono il vero sistema degli odierni filosofi, che volentieri produrrebbero *fumum ex fulgore*, al che non basta la potentissima precipitazione fittizia. Ogni nascita è nascita dall'oscurità alla luce; il seme dev'essere profondato nella terra e morire nelle tenebre, affinchè la bella e luminosa forma vegetale si aderga e si spieghi ai raggi del sole. L'uomo vien formato nel corpo della madre; e dal buio dell'irrazionale (dal sentimento, dalla brama,¹ splendida madre della conoscenza) germogliano i luminosi pensieri. Noi pertanto dobbiamo rappresentarci la brama originaria, come dirigentesi verso l'intelletto, che essa non ancora conosce, così come noi nell'aspirazione aneliamo ad un bene ignoto e senza nome, e agitantesi presaga, come un mare che ondeggia e ribolle, simile alla materia di Platone, secondo una legge oscura ed incerta, senza la capacità di formare qualcosa che duri. Ma, rispondendo alla brama, che, quale fondamento ancora oscuro, è il primo segno di vita dell'essere divino, si genera in Dio stesso un'intima riflessiva rappresentazione, mercè la quale, poichè non può avere altro oggetto che Dio, Dio contempla in una immagine se stesso. Tale rappresentazione è la prima forma in cui si realizza Dio, assolutamente considerato, benchè solo in lui stesso; è in Dio inizialmente, ed è Dio

¹ Nel testo: « *Sehnsucht* ».

(N. d. T.).

stesso generato in Dio. Tale rappresentazione è ad un tempo l'intelletto — il *verbo* di quell'aspirazione,¹ e l'eterno spirito, che sente in sè il verbo e insieme l'infinita aspirazione, mosso dall'amore, che è egli medesimo, esprime il verbo, che oramai, accoppiandosi l'intelletto all'aspirazione, diviene volontà liberamente creativa e onnipotente, e nella natura, dappprincipio sregolata, produce come in un suo elemento o strumento. Il primo effetto dell'intelligenza in essa è la separazione delle forze, potendo egli solo così dispiegare l'unità che vi è contenuta inconsciamente, quasi in un seme, eppur necessariamente, a quel modo stesso che nell'uomo la luce s'insinua nell'oscuro desiderio di cercare qualcosa, per il fatto, che nel caotico tumulto dei pensieri, che tutti s'intrecciano, ma ognuno impedisce all'altro di sorgere, i pensieri si scindono e sorge l'unità, che è nascosta nel fondo e che tutti li comprende sotto di sè; o come nella pianta, solo nel rapporto del dispiegarsi e propagarsi delle forze, si scioglie l'oscuro vincolo della gravità e viene a svilupparsi l'unità nascosta nella materia distinta. Poichè invero quest'essere (della natura primordiale) non è altro che l'eterno fondamento dell'esistenza di Dio, perciò deve contenere in se stesso, benchè chiara, l'essenza di Dio, quasi un lume di vita risplendente nell'oscurità. Il desiderio poi, eccitato dall'intelligenza, tende ormai a conservare quel lume di vita che ha accolto in sè, e a rinchiudersi in se stesso, per rimanere pur sempre come fondamento. Quando perciò l'intelletto, o il lume posto nella natura primordiale, spinge alla separazione delle forze (all'abbandono dell'oscurità) il desiderio che si ritira in se stesso, facendo sor-

¹ Nel senso in cui si dice: la parola dell'enigma.

gere, appunto in questa separazione, l'unità inclusa nel distinto, il nascosto lume di vita, nasce in tal modo per la prima volta alcunchè di comprensibile o di singolo, e in verità, non per via di rappresentazione esterna, bensì di vera *immaginazione*,¹ poichè quel che sorge nella natura è figurato di dentro; o, più esattamente ancora, per via di un risveglio, in quanto che l'intelletto fa sorgere l'unità o l'idea occultata nel fondamentale distinto.² Le forze separate (ma non completamente staccate) in tale distinzione son la materia, onde poi è configurato il corpo; invece il legame vivente che nasce nella distinzione, e però dall'imo fondo naturale, come centro delle forze, è l'anima. Siccome l'intelletto originario trae l'anima, come elemento interiore, da un fondo indipendente da esso, rimane perciò anch'essa indipendente, come un'essenza speciale e sussistente di per sè.

È facile vedere, che nella resistenza del desiderio, necessaria alla perfetta nascita, il legame strettissimo delle forze si scioglie in uno svolgimento che avviene per gradi e, ad ogni grado della separazione delle forze, sorge dalla natura un nuovo essere, la cui anima sarà tanto più perfetta, quanto più contiene distinto ciò, che negli altri è ancora indistinto. Mostrare come ogni successivo processo venga ad avvicinarsi sempre più all'essenza della natura, finchè nella massima separazione delle forze si schiude il più intimo centro, è ufficio di una perfetta filosofia della natura. Per lo scopo presente è essenziale quanto segue. Ognuno degli esseri, sorti nella natura

¹ Nel testo; *Ein-Bildung*, onde un gioco di parole intraducibile nella nostra lingua. (N. d. T.)

² Alla lettera; « nel fondamento distinto »; *in dem geschiedenen Grunde*. (N. d. T.)

secondo la maniera indicata, ha in sè un doppio principio, che è uno e identico in fondo, ma si può considerare sotto due aspetti. Il primo principio è quello, per cui essi son distinti da Dio, o per cui sono nel solo fondamento; ma, siccome tra ciò, che è esemplato nel fondamento, e ciò, che è esemplato nell'intelletto, ha pur luogo una originaria unità, e il processo della creazione tende solo a trasmutare internamente o a rischiarare nella luce il principio originariamente oscuro (perchè l'intelletto, o la luce introdotta nella natura, cerca in fondo propriamente la luce affine, rivolta a loro): così il principio tenebroso per sua natura è appunto quello, che è insieme rischiarato nella luce, ed entrambi, sebbene in determinato grado, son uno in ogni essere naturale. Il principio, in quanto nasce dal fondo ed è oscuro, è il volere individuale della creatura, il quale però, in quanto non è ancora assunto (non comprende) a perfetta unità con la luce (come principio dell'intelletto), è mera passione o brama, ossia volere cieco. A questo volere individuale della creatura si contrappone l'intelletto come volere universale, che si serve del primo, subordinandolo a sè come semplice strumento. Se infine, procedendo la trasformazione e separazione di tutte le forze, è messo in piena luce il punto più interno e profondo della primordiale oscurità in un essere, allora il volere di quest'essere è bensì, in quanto esso è un individuo, egualmente un volere particolare, ma in sè, o come centro di tutti gli altri voleri particolari, è uno col volere originario o coll'intelletto, cosicchè di entrambi si fa ora un unico insieme. Quest'elevazione del più profondo centro alla luce non accade in nessuna delle creature a noi visibili fuorchè nell'uomo. Nell'uomo è tutta la potenza del principio tenebroso e ad un tempo tutta la potenza della

luce. In lui è il più profondo abisso e il più alto cielo, o entrambi i centri. Il volere dell'uomo è il germe occultato nell'eterna brama di un Dio esistente ancora nel fondamento; il divino lume di vita chiuso nel profondo e che Dio vide, quando concepì il volere di crear la natura. In lui soltanto (nell'uomo) Dio ha amato il mondo; e la brama accolse nel suo centro appunto quest'immagine di Dio, quando entrò in conflitto con la luce. L'uomo per ciò, che egli scaturisce dall'imo fondo (è una creatura), ha in sè un principio indipendente per rapporto a Dio; ma per ciò, che siffatto principio — senza cessare tuttavia di essere tenebroso nel suo fondo — è chiarificato nella luce, si schiude insieme in lui qualcosa di più alto, lo *spirito*. Infatti l'eterno spirito esprime l'unità o il verbo nella natura. Il verbo espresso (reale) poi è solo nell'unità di luce e tenebre (vocale e consonante). Ora in tutte le cose vi sono bensì i due principii, ma senza piena consonanza, a causa della manchevolezza di ciò che è elevato dal fondo. Solo nell'uomo dunque è pienamente espresso il verbo, che in tutte le altre cose è ancora arrestato e incompiuto. Ma nel verbo espresso viene a rivelarsi lo spirito, cioè *Dio*, esistente come *actu*. Essendo poi l'anima identità vivente dei due principii, essa è spirito; e lo spirito è in Dio. Ora, se nello spirito dell'uomo l'identità dei due principii fosse altrettanto indissolubile che in Dio, non vi sarebbe alcuna differenza, cioè Dio, come spirito, non si rivelerebbe. Quella medesima unità, che in Dio è inseparabile, deve essere adunque separabile nell'uomo, — ed ecco la possibilità del bene e del male.

Noi diciamo espressamente: la possibilità del male, e cerchiamo in primo luogo di render comprensibile soltanto la separabilità de' principii. La realtà del male è oggetto di tutt'altra ricerca. Il

principio, che emerge dal fondo della natura, e per cui l'uomo è scisso da Dio, è l'individualità, a lui intrinseca, la quale, grazie alla sua unità col principio ideale, diviene *spirito*. L'individualità¹ come tale è spirito, o l'uomo è spirito, come essere individuale, particolare (separato da Dio), unione che forma appunto la personalità. Per il fatto che l'individualità è spirito, essa è insieme tratta dallo stato di creatura a quello superiore alla creatura, essa è volere, che contempla se stesso in piena libertà, non più strumento dell'universale volere che crea nella natura, ma sopra e fuori di ogni natura. Lo spirito è sopra la luce, allo stesso modo onde si eleva nella natura sull'unità della luce e del principio tenebroso. Per il fatto che è spirito, l'individualità è adunque libera dai due principii. Ora questa, o il volere individuale, è spirito, e perciò libero e superiore alla natura, per il solo fatto dell'esser trasformato realmente nel volere originario (la luce); cosicchè rimane bensì (come volere individuale) ancora alla base (perchè dev'essererci sempre una base) — alla stessa maniera che, nel corpo trasparente, la materia, elevata all'identità colla luce, non cessa perciò di esser materia (principio tenebroso) — ma unicamente come portatore e insieme conservatore del principio eccelso della luce. Ma per il fatto, che ha lo spirito (giacchè questo domina sulla luce e l'oscurità) — se cioè esso non è lo spirito dell'eterno amore — può l'individualità separarsi dalla luce, o può il volere individuale sforzarsi di essere, come volere particolare, ciò che esso è solo nell'identità col volere universale; di essere anche nella periferia, o come creatura, (poichè il volere delle creature è certo fuori della base; ma allora è anche semplice volere particolare, non libero, ma legato),

¹ Nel testo: « Selbstheit ».

(N. d. T.)

ciò che è solo in quanto resta nel centro (così come il volere tranquillo nel quieto fondo¹ della natura è anche volere universale precisamente perchè resta nel fondo). Così dunque nasce nel volere dell' uomo una separazione dell' individualità divenuta spirituale (poichè lo spirito sta sopra la luce) dalla luce, cioè un distacco dei principii indissolubili in Dio. Se al contrario il volere individuale dell' uomo resta nel fondo come volere centrale, cosicchè il divino rapporto de' principii sussista (come il volere nel centro della natura non mai si eleva sulla luce, ma resta nel fondo sotto di essa come base), e se invece dello spirito della discordia, che vuol dividere il principio particolare dall' universale, domina in esso lo spirito dell' amore, in tal caso il volere è nel modo e nell' ordine divino. — Che poi appunto quell' elevazione del volere particolare sia il male, si fa chiaro da quanto segue. Il volere che esce dalla sua soprannaturalità, per farsi particolare e creaturale pur come volere universale, si sforza di sconvolgere il rapporto de' principii, di elevare il fondamento sulla causa, di far uso dello spirito, che esso ebbe solo per rimanere nel centro, fuori di esso e contro la creatura, onde segue disordine in lui stesso e fuori di lui. Il volere dell' uomo è a considerarsi come un vincolo di forze viventi; finchè esso rimane nella sua unità col volere universale, anche quelle forze si mantengono in divina misura ed equilibrio. Ma appena il volere individuale si è staccato dal centro, dove ha il suo posto, si scioglie pure il vincolo delle forze; invece di esso, regna un semplice volere particolare, il quale non può riunire più sotto di sè le forze, come l' originario, e perciò deve tendere a formare e a com-

¹ Per convenienze stilistiche, io traduco variamente la parola *Grund* del testo. (N. d. T.)

porre una vita propria e singolare con le forze staccatesi l'una dall'altra, coll'esercito ribelle dei desiderii e delle voglie (essendo ogni singola forza anche una passione e una voglia), il che in tanto è possibile, in quanto anche nel male perdura pur sempre il primo vincolo delle forze, il fondamento della natura. Non potendo però esserci altra vera vita, che quella che potesse persistere nel rapporto originario, nasce una vita propria, ma falsa, una vita della menzogna, una vegetazione d'inquietudine e distruzione. Il più preciso paragone lo dà qui la malattia, la quale, come un disordine avvenuto nella natura per abuso di libertà, è il vero riflesso del male o della colpa. La malattia generale non c'è mai, senza che erompano le forze nascoste nel fondo: essa nasce, se il principio irritabile, che dovrebbe, come il legame più intimo delle forze, dominare nel silenzio della profondità, attua se stesso, ovvero se l'eccitato archeo¹ abbandona la sua tranquilla dimora, ch'è nel centro, e va alla circonferenza. Così come invece ogni originaria guarigione consiste nel ristabilire il rapporto tra la periferia e il centro, e il passaggio dalla malattia alla salute può accadere solo per via opposta, cioè quando la vita separata e singola è ricondotta nella luce interna dell'essere, onde segue di nuovo la risoluzione (*krisis*). Anche la malattia particolare nasce solo per il fatto, che ciò, che ha la sua libertà o la sua vita solo rimanendo incluso nel tutto, si sforza di essere per sè. Come la malattia non è certo nulla di essenziale, ma è solo una parvenza della vita e un semplice fenomeno meteorico di essa — un oscillare tra

¹ Il termine *archeo*, o *adech*, fu usato da Teofrasto Paracelso per indicare uno spirito inconscio, che opera nei corpi come principio di vita, separando le materie nutritive dalle velenose.

(N. d. T.).

essere e non essere, — nondimeno al sentimento si annunzia come alcunchè di molto reale, altrettanto si può dire per il male.

Questo concetto del male, il solo giusto, secondo cui esso poggia su di un positivo perversimento o sconvolgimento dei principii, è stato nei tempi moderni rinfrescato specialmente da Franz Baader e chiarito con profonde analogie fisiche, segnatamente con quelle della malattia.¹ Tutte le altre spiegazioni del male lasciano l'intelletto e la coscienza morale ugualmente insoddisfatti. Esse poggiano in fondo tutte quante sull'annullamento

¹ Nel trattato: « Sull'affermazione, che non sia possibile alcun uso cattivo della ragione, » nel *Morgenblatt* 1807, Nr. 197, e: « Sul solido e sul liquido », nei *Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft*, III Band, 2 Heft. A titolo di confronto e di ulteriore illustrazione giova qui riferire l'osservazione che in proposito occorre alla fine di questo trattato, p. 203: « Un istruttivo chiarimento lo dà qui il fuoco comune (come calore selvaggio, distruttivo, penoso) in antitesi al cosiddetto calore vitale organico e benefico, giacchè qui il fuoco e l'acqua si associano in un solo principio (crescente), o entrano in congiunzione, mentre lì si disgiungono in discordia. Ora nel processo organico non v'erano nè fuoco nè acqua, come tali, cioè come sfere separate, ma quello come centro (*mysterium*), questa come il dischiuso o la periferia in esso, e appunto l'aprirsi, l'elevarsi, l'accendersi del primo unitamente al chiudersi della seconda causava la malattia e la morte. Così generalmente la seità, l'individualità è certo la base, il fondamento o il centro naturale di ogni vita creaturale; appena cessa di servire come centro e prende il suo dominio alla periferia arde in esso come un tantalico furore di orgoglio e di egoismo (della seità infiammata). Da ☉ diventa ora ○ —, ossia: in un unico luogo del sistema planetario quel tenebroso centro della natura è chiuso, latente, e serve precisamente perciò come portatore di luce allo spuntare del sistema superiore (irradiazione luminosa o rivelazione dell'ideale). Appunto perciò questo luogo è il punto aperto (sole — cuore — occhio) nel sistema — e se si elevasse o schiudesse anche là il tenebroso centro della natura, allora si chiuderebbe *eo ipso* il punto luminoso, la luce nel sistema darebbe luogo alle tenebre, ovvero si estinguerebbe il sole! »

del male come opposizione positiva e sulla riduzione di esso al cosiddetto *malum metaphysicum* o al concetto negativo dell'imperfezione della creatura. Era impossibile, dice il Leibniz, che Dio partecipasse all'uomo ogni perfezione, senza fare di lui stesso un Dio; il simile si dica degli esseri creati in generale; dovevano pertanto aver luogo diversi gradi di perfezione e tutte le specie di limitazione della medesima. Se si chiede, onde venga il male, la risposta è: dalla natura ideale della creatura, in quanto essa dipende, non dal volere di Dio, ma dalle verità eterne, contenute nell'intelletto divino. La regione delle verità eterne è la causa ideale del male e del bene, e va messa al posto della materia degli antichi.¹ Esistono, dice egli in un altro luogo, indubbiamente due principii, ma entrambi in Dio; sono l'intelletto e il volere. L'intelletto dà il principio del male, quantunque non divenga perciò malvagio esso medesimo; infatti esso rappresenta le nature così come sono secondo le verità eterne; esso contiene in sé il principio per cui si permette il male, ma il volere va solamente al bene.² Quest'unica possibilità Dio non ha fatta, non essendo l'intelletto la sua propria causa.³ Se questa differenza tra l'intelletto e il volere come due principii in Dio per cui la prima possibilità del male vien resa indipendente dal volere divino, è conforme all'ingegnosa natura di quest'uomo, e se anche la rappresentazione dell'intelletto (della sapienza divina) come qualcosa, in cui Dio medesimo si comporta in modo piuttosto passivo che attivo, accenna ad alcunchè di più profondo; il male, che può derivare da quel principio meramente ideale, riviene

¹ *Tentam. theod.* Opp. T. I, p. 136.

² *Ibid.*, p. 240.

³ *Ibid.*, p. 387.

invece anche a qualche cosa di passivo, a limitazione, mancanza, privazione, concetti che interamente contrastano alla natura propria del male. Infatti già la semplice riflessione, che l'uomo, la più perfetta di tutte le creature visibili, sia egli solo capace del male, mostra che il fondamento di esso non s'abbia punto a riporre nella mancanza o privazione. Il diavolo, secondo la veduta cristiana, era, non già la più limitata, ma la più illimitata creatura.⁴ Le imperfezioni nel generale significato metafisico non sono il carattere ordinario del male; questo infatti si mostra frequenti volte unito ad un'elevazione delle singole forze, che assai di rado s'accompagna al bene. Il fondamento del male deve adunque risiedere, non solo in qualcosa di positivo, generalmente parlando, ma anzi in ciò che di più altamente positivo la natura contenga, com'è certamente il caso della nostra veduta, che lo colloca nel centro che si è scoperto, o nel volere originario del primo principio. Leibniz tenta in tutti i modi di render comprensibile, come il male possa nascere da un naturale mancamento. Il volere, egli dice, tende al bene in generale e deve aspirare alla perfezione, la cui più alta misura è in Dio; ma se esso rimane implicato nelle voluttà del senso con la perdita dei

⁴ È singolare in questo rapporto, che non pure gli Scolastici, ma già parecchi dei più antichi padri della Chiesa, specialmente Agostino, riponessero il male in una semplice privazione. Particolarmente notevole è il passo *contr. Iul.* L. 1, c. III: « Quærunť ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tale dari repugnat. — Haud vero difficulter omnia expedit, qui conceptum mali semel recte formaverit, eumque semper defectum aliquem involvere attenderit, perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum ».

più alti beni, appunto questa mancanza di uno sforzo ulteriore è la privazione, in cui consiste il male. D'altra parte, ei riflette, al male occorre tanto poco un principio speciale, quanto al ghiaccio o all'oscurità. Ciò che nel male è affermazione vi entra solo in maniera concomitante, come la forza e l'attività nel ghiaccio; l'acqua congelata rompe il vaso più forte, in cui sia stata rinchiusa, eppure il gelo consiste propriamente in una diminuzione di moto.¹ Poichè intanto la privazione di per sè non è nulla, e, per divenire osservabile, ha bisogno di un elemento positivo in cui apparisca, sorge ora la difficoltà di chiarire il positivo, che deve pur ammettersi nel male. Non potendo Leibniz derivarlo da Dio, si vede costretto a far di Dio la causa del materiale della colpa, attribuendo solo il lato formale di essa all'originaria limitazione della creatura. Egli cerca d'illustrare questo rapporto col concetto, trovato da Keplero, della forza naturale d'inerzia della materia. Sarebbe questa, egli dice, la perfetta immagine di una limitazione originaria (anteriore ad ogni atto) della creatura. Se con lo stesso urto vengono mossi due corpi diversi di massa ineguale con velocità ineguali, la ragione della lentezza di movimento dell'uno non sta nell'urto, ma nella tendenza all'inerzia, ingenita e propria della materia, cioè nell'interna limitazione o imperfezione della materia.² Ma qui è da notare, che l'inerzia stessa non può venir concepita come una semplice privazione, bensì indubbiamente come qualcosa di positivo, cioè espressione dell'intima individualità del corpo, della forza, con cui esso cerca di affermarsi nella sua indipendenza. Non neghiamo che in questa maniera si possa render comprensibile la finitezza

¹ *Tentam. Theod.*, p. 242.

² *Ibid.* P. I, § 30.

metafisica; ma neghiamo che la finitezza per sè medesima sia il male.⁴

Questa maniera di spiegazione deriva in generale da un concetto morto del positivo, secondo cui ad esso può star di contro la sola privazione. Ma c'è ancora un concetto mediano, che, pur formando un reale contrapposto, è molto distante dal concetto di pura negazione. Esso deriva dal rapporto tra il tutto e il singolo, tra l'unità e la molteplicità, o come altrimenti si vuol dire. Il positivo è sempre il tutto o l'unità; ciò che gli è opposto è la separazione del tutto, la disarmonia, l'atassia delle forze. Nel tutto separato vi sono i medesimi elementi, che erano nel tutto unico; il materiale in entrambi è lo stesso (da questo lato il male non è più limitato o più deficiente del bene), ma il formale in entrambi è affatto diverso, e questo formale proviene appunto dall'essenza o dal positivo. Perciò necessariamente nel male, come nel bene, deve trovarsi una sola essenza, ma contrapposta al bene in quello, sì da portare uno squilibrio nella temperie che vi è contenuta. Riconoscere tale essenza, era impossibile alla filosofia dogmatica, perchè essa non ha alcun concetto della personalità, cioè dell'individuo elevato a spirito, ma ha solo i vietati concetti di finito e d'infinito. Se qualcuno volesse qui obiettare, che proprio la disarmonia è una privazione, cioè un togliere di mezzo l'unità, allora, se nel concetto generale del togliere fosse racchiuso quello del sopprimere o separare l'unità, il concetto sarebbe tuttavia inadeguato in se stesso. Infatti non la separazione delle forze è in sè disarmonia, ma la

⁴ Per lo stesso motivo ogni altra spiegazione della finitezza, per es. col concetto delle relazioni, sarà insufficiente a spiegare il male. Questo non viene dalla finitezza in sè, ma dalla finitezza elevata ad autonomia.

loro falsa unità, che solo relativamente alla vera si può chiamare una separazione. Se l'unità vien soppressa interamente, si sopprime anche il conflitto. La malattia viene ad avere un terminé con la morte, e nessun singolo suono di per sè può formare una disarmonia. Ma appunto a spiegare quella falsa unità, occorre qualcosa di positivo, che va perciò ammesso necessariamente nel male, ma che rimarrà inesplicabile finchè una radice di libertà non sia stata riconosciuta nella base indipendente della natura.

Della veduta platonica, per quanto noi possiamo giudicarne, si parlerà meglio nella questione della realtà del male. Il nostro secolo, tanto più leg-giero e che spinge la filantropia fino alla nega-zione del male, si foggia su questo punto delle opinioni, che non hanno la più lontana parentela con quelle idee. Conforme alle quali il fondamento unico del male è nella sensibilità, o nell' animalità, o nel principio terreno, opponendo esse al cielo, non l' inferno, come si doveva, ma la terra. Questa rappresentazione è una conseguenza naturale della dottrina, secondo cui la libertà consiste nella pura e semplice signoria del principio intelligente sugli appetiti e sulle inclinazioni sensibili, e il bene deriva dalla ragion pura, onde si capisce che per il male non esiste libertà (predominando qui le inclinazioni sensibili); anzi, per parlare più e-satto, il male è soppresso interamente. Giacchè la debolezza o inattività del principio intellettuale può bensì essere una ragione della mancanza di buone e virtuose azioni, ma non una ragione di quelle positivamente-cattive e contrarie alla virtù. Ammesso tuttavia che la sensibilità, o il compor-tarsi passivamente verso le impressioni esterne, producesse per una specie di necessità le cattive azioni, l' uomo sarebbe in esse pur sempre pas-sivo, cioè il male, in rapporto a sè, dunque sogget-

tivamente, non avrebbe alcun significato, e, poichè quello che segue da una determinazione della natura, obbiettivamente non può esser cattivo, esso non avrebbe alcun significato in generale. Il dire poi, che il principio razionale sia inattivo nel male, non ha in sè alcun fondamento. Perchè infatti esso non esercita la sua potenza? Se vuol essere inattivo, il fondamento del male risiederà in questo volere, e non nella sensibilità. O, se non può vincere in alcun modo la forza di resistenza della seconda, in tal caso ci sarà debolezza e mancanza, ma non mai un male. Secondo questa spiegazione dunque esiste un solo volere (se così possiamo dire con altra espressione), non due, e sotto questo rispetto, giacchè nella critica filosofica sono stati introdotti con fortuna i nomi degli Ariani ecc., i seguaci di essa potrebbero venir chiamati, con un nome preso anche dalla storia della Chiesa, benchè in altro senso, i Monoteleti. Come ciò che opera nel bene non è punto il principio intelligente o luminoso in sè, ma quello che è legato all'individualità, ossia elevato a spirito; parimenti il male segue, non dal principio della finitezza di per sè, ma dal principio tenebroso o individuale portato all'intimità col centro; e come c'è un entusiasmo per il bene, così pure c'è un fanatismo per il male. Nel brutto, come in ogni altro essere naturale, è anche attivo quel principio oscuro; ma esso non è stato ancora prodotto alla luce, come nell'uomo, non è *spirito* e intelletto, ma cieca brama e appetito; in breve, qui non è possibile nessuna caduta, nessuna separazione di principii, non essendovi ancora un'unità assoluta e personale. Inconscio e conscio son uniti nell'istinto animale soltanto in una certa determinata guisa, che appunto perciò è inalterabile. Infatti, proprio perchè essi non sono, dell'unità, se non espressioni relative, stanno sotto di essa, e la forza, che

opera nel fondo, mantiene in rapporto sempre uguale quell'unità dei principii, che loro conviene. Non mai l'animale può uscir fuori dell'unità, mentre l'uomo può spezzare volontariamente l'eterno legame delle forze. Onde a ragione dice Fr. Baader che sarebbe a desiderarsi che la depravazione dell'uomo giungesse fino all'imbestiamento; ma, per disgrazia, l'uomo può restare soltanto al di sotto o al di sopra della bestia.¹

Abbiamo cercato di dedurre dai primi principii il concetto e la possibilità del male e scoprire il fondamento generale di questa dottrina, che sta nella distinzione tra l'esistente e ciò ch'è la base dell'esistenza.² Ma la possibilità non include ancora la realtà, e questa propriamente è il massimo oggetto del problema. E invero, non si tratta per avventura di spiegare, in che modo il male si realizzi nel singolo uomo, bensì la sua attività universale, o in che modo sia potuto erompere dalla creazione un principio indiscutibilmente generale, che dappertutto trovasi in lotta col bene. Poichè esso è innegabilmente reale, almeno come un fenomeno generale di antitesi, non può anzitutto esser dubbio, che sia stato necessario alla rivelazione di Dio; questo appunto risulta dal già detto. Se Dio infatti è, come spirito, l'unità inseparabile dei due principii, e se la stessa unità è reale

¹ Nel trattato già indicato, in *Morgenblatt* 1807, S. 786.

² Agostino dice, contro l'Emanazione: dalla sostanza di Dio non può venir fuori altro che Dio; perciò la creatura è stata creata dal nulla, donde viene la sua corruzione e manchevolezza (*de lib. arb.* L. 1, C. 2). Quel nulla è già da lungo tempo la croce dell'intelletto. Un chiarimento lo dà l'espressione della scrittura: che l'uomo sia stato creato *ἐκ τῶν οὐκ ὄντων* da ciò che non esiste, come il celebre *μη ὄν* degli antichi, il quale allo stesso modo della creazione dal nulla, con la distinzione già fatta potrebbe avere per la prima volta un significato positivo.

solo nello spirito dell'uomo, allora, dato che essa in lui fosse altrettanto indissolubile che in Dio, l'uomo non sarebbe punto diverso da Dio: egli si eleverebbe a Dio, e non vi sarebbe alcuna rivelazione e mobilità dell'amore. Infatti ogni essere può giungere a rivelazione unicamente nel suo contrario, l'amore nell'odio, l'unità nella discordia. Se non ci fosse alcuna separazione dei principii, l'unità non potrebbe rivelare la sua onnipotenza; se non ci fosse la discordia, non potrebbe realizzarsi l'amore. L'uomo fu collocato su quella cima, dove ha in sè la sorgente di un moto spontaneo verso il male e il bene in ugual modo: il legame dei principii in lui non è necessario, ma libero. Egli sta al bivio; checchè possa scegliere, sarà affar suo, ma non può rimanere nell'indecisione, perchè Dio ha a rivelarsi necessariamente, e perchè nella creazione in genere nulla può restare incerto. Sembra tuttavia che egli possa anche non uscire dalla sua indecisione, appunto perchè essa è questo. Onde conviene che vi sia un principio generale di sollecitazione, di tentazione a male, foss'anche solo per avvivare in lui i due principii, cioè per dargliene la consapevolezza. Ora sembra che la sollecitazione al male possa derivare soltanto da un essere originario malvagio, e che l'ammettere un siffatto essere sia inevitabile, come pure sia giusta quell'interpretazione della materia platonica, secondo la quale essa è una sostanza originariamente ribelle a Dio e però malvagia in se stessa. Finchè questa parte della dottrina platonica rimarrà ancora oscura,¹ è impossibile un determinato giu-

¹ Possa chiarire una volta questo punto l'egregio interprete di Platone, o ancor prima il bravo Böckh, il quale ne ha già date le più belle speranze con le sue osservazioni a proposito dell'armonica platonica da lui esposta e con l'annuncio della sua edizione del Timeo.

dizio sul punto indicato. Dalle considerazioni precedenti è chiaro in qual senso possa tuttavia dirsi, del principio irrazionale, che resista all' intelletto, o all' unità e all' ordine, senza perciò farne un essere originario *malvagio*. Così può anche spiegarsi bene il detto platonico, che il male provenga *dall' antica natura*; poichè ogni male tende a ritornare nel caos, cioè in quello stato, dove il centro primordiale non era ancor subordinato alla luce, ed è un' effervescenza nel centro del desiderio privo d' intelligenza. Ma noi abbiamo dimostrato una volta per sempre, che il male, come tale, possa nascere solamente nella creatura, perchè solo in questa possono trovarsi uniti in maniera separabile la luce e le tenebre, ovvero i due principii. L' essere primordiale non può mai esser malvagio in se stesso, non essendoci in lui duplicità di principii. Noi non possiamo neanche far l' ipotesi di uno spirito creato, il quale, dopo esser caduto egli stesso, abbia sollecitato l' uomo alla caduta; perchè il problema è qui appunto, come mai il male sia nato per la prima volta in una creatura. E però, a spiegare il male, non ci è dato altro all' infuori dei due principii in Dio. Dio come spirito (l' eterno legame di entrambi) è l' amore purissimo, ma nell' amore non può mai esserci una volontà del male: tanto meno nel principio ideale. Ma Dio medesimo, perchè gli sia dato di essere, ha bisogno di un fondamento, se non che questo non è fuori di lui, ma in lui, ed ha in sè una *natura*, la quale, benchè appartenga a lui stesso, pure è diversa da lui. Il volere dell' amore e il volere del sostrato sono due voleri diversi, ognuno dei quali è di per sè; ma il volere dell' amore non può contrastare al volere del sostrato, nè sopprimerlo, perchè altrimenti dovrebbe contrastare a se stesso. Infatti il sostrato deve spiegare un' azione, affinchè possa esserci l' amore, e deve

spiegarla in modo indipendente da esso, affinchè l'amore esista realmente. Se l'amore volesse infrangere il volere che sta alla base, combattere con se stesso, perderebbe l'unità con se stesso, e non sarebbe più l'amore. Questo lasciar operare la base è l'unico concetto pensabile della tolleranza, che, riferito ordinariamente all'uomo, è affatto insufficiente. A sua volta il volere fondamentale non può certo infrangere l'amore, nè lo desidera neppure, benchè spesso ne abbia l'apparenza; infatti, alienatosi dall'amore, dovrà essere un proprio e particolare volere, affinchè l'amore, attraversandolo come la luce attraversa le tenebre, appaia nella sua onnipotenza. Il fondamento non è altro che una volontà di rivelazione, ma appunto perchè questa sia, esso deve risvegliare la particolarità e l'opposizione. Il volere dell'amore e quello del sostrato sono dunque uno, proprio per il fatto che son divisi, e fin dall'inizio ognuno opera per conto suo. Pertanto il volere del sostrato già nella prima creazione eccita il volere individuale della creatura, affinchè, se lo spirito sorge come volontà dell'amore, questa incontri una resistenza, in cui possa realizzarsi.

L'aspetto dell'universa natura ci convince che sia accaduto quest'eccitamento, mediante il quale ogni vita ha raggiunto l'ultimo grado di acutezza e di determinazione. L'irrazionale e il casuale, che si mostrano legati col necessario nella formazione degli esseri, specialmente degli organici, provano che non è stata solo una necessità geometrica quella che ha qui operato, ma che erano anche in giuoco la libertà, lo spirito e il volere individuale. Certo, dovunque ci sia piacere e appetizione, ci è già in sè una specie di libertà, e nessuno vorrà credere, che l'appetizione, la quale forma il fondo costitutivo di ogni essere particolare della natura, e la tendenza a conservarsi, non solo in generale, ma

in una determinata esistenza, siasi aggiunta all'essere già creato, ma piuttosto che essa medesima sia stata il creante. Anche il concetto, scoperto dall'empiria, della base, concetto che assumerà un ufficio significativo per tutta la scienza della natura, deve, se valutato scientificamente, portare al concetto dell'individualità e della seità. Ma vi sono in natura delle determinazioni accidentali, che si spiegano solo con un eccitamento del principio irrazionale o tenebroso della creatura avvenuto proprio nella prima creazione — solo con una individualità resa attiva. Come mai nella natura, accanto ai preformati rapporti morali, si spiegherebbero certi innegabili contrassegni del male, se la forza di questo fosse stata eccitata solamente dall'uomo; come mai certi fenomeni, che anche senz'alcun riguardo al loro pericolo per l'uomo, suscitano tuttavia un generale aborrimento?¹ Il fatto, che tutti gli esseri organici vadano incontro alla dissoluzione, non può assolutamente apparire come una necessità originaria; il legame delle forze, che costituiscono la vita, potrebb'essere anche indissolubile per sua natura, e se mai, una creatura, che reintegra in sè colle proprie forze ciò ch'è divenuto manchevole, parrebbe destinata ad essere un *perpetuum mobile*. Il male intanto si

¹ Così non per niente di certo l'immaginazione di tutti i popoli, specie tutte le favole e religioni dell'Oriente pongono una stretta relazione tra il serpente ed il male. La compiuta formazione degli organi ausiliari, che nell'uomo ha raggiunto il più alto grado, indica già l'indipendenza del volere dagli appetiti, o un rapporto fra centro e periferia, ch'è l'unico propriamente sano, in cui il primo è ritornato nella sua libertà e riflessione, e si è distinto dal puro strumentale (periferico). Dove all'incontro gli organi ausiliari non si sono esplicitati o difettano interamente, lì il centro si è trasportato alla periferia, ovvero esso è l'anello privo di centro, di cui si parla nel su ricordato (in nota) luogo di Fr. Baader.

annunzia nella natura solo con la sua azione; esso, nella sua immediata apparizione, può sorgere solo colà dov'è il fine della natura. Infatti, come nella creazione primordiale, che non è altro se non la nascita della luce, il principio tenebroso doveva servire come fondamento, affinchè da esso (quasi da la semplice potenza all'atto) potesse venir tratta la luce; così dev' esserci un altro fondamento per la nascita dello spirito, e però un secondo principio delle tenebre, il quale conviene che sia tanto più alto, quanto più lo spirito si aderisce sulla luce. Questo principio è appunto lo spirito del male, svegliato nella creazione da un agitarsi del fondo tenebroso della natura, e cioè lo spirito dello *sdoppiamento* di luce e tenebre, a cui lo spirito dell'amore, come una volta oppose la luce allo sregolato movimento della natura primordiale, così adesso oppone un ideale più alto. Difatti, come nel male l'individualità venne ad appropriarsi la luce o il verbo, e ad apparire perciò quale un principio superiore delle tenebre; così il verbo, espresso nel mondo in antitesi al male, deve accogliere l'umanità o individualità, e divenir personale. Ciò accade solo mediante la rivelazione, nel senso più determinato della parola, la quale deve avere gli stessi gradi, che ha la prima manifestazione nella natura, cosicchè anche qui la più alta cima della rivelazione è l'uomo, ma l'uomo originario e divino, quello che era in principio appo Dio, e in cui sono state create tutte le altre cose e l'uomo stesso. La nascita dello spirito è il regno della storia, come la nascita della luce è il regno della natura. Gli stessi periodi della creazione, che sono in questo, sono anche in quello; e l'uno è similitudine e chiarimento dell'altro. Lo stesso principio, che era nella prima creazione fondamento, salvochè in una forma più alta, anche qui è di nuovo germe, da cui viene sviluppato un

mondo superiore. Infatti il male non è altro che il fondamento originario dell'esistenza, in quanto esso tende a farsi attuale nell'essere creato, ed è pertanto nel fatto solamente una più alta potenza del sostrato che opera nella natura. Ma come questo sostrato rimane eternamente tale, senza essere di per sè, allo stesso modo il male non può giungere mai a realizzazione, e serve unicamente come base affinchè il bene, sviluppandosi da esso per forza propria, sia qualcosa d'indipendente e distinto da Dio, qualcosa in cui Dio possieda e riconosca se stesso, qualcosa che, come tale (come indipendente), sia in *lui*. Come poi la forza indivisa del sostrato primordiale trova il suo riconoscimento solo nell'uomo quale interiorità (base o centro) di un singolo, così anche nella storia il male rimane dapprima ancor nascosto nel fondo, e all'età della colpa e del peccato precede un tempo d'innocenza e d'inconsapevolezza del peccato. Alla stessa guisa invero, in cui il fondamento primordiale della natura operava da solo forse lungo tempo avanti, e con le forze divine in esso contenute cercava di fare una sua opera di creazione, la quale (mancando il vincolo dell'amore) ricadeva pur sempre nel caos (al che accennano forse le serie di stirpi tramontate prima della presente creazione e non mai rinate), finchè non venne la parola dell'amore e con esso ebbe inizio una creazione durevole: così pure, nel corso della storia, lo spirito dell'amore non s'è rivelato ad un tratto; ma, poichè Dio sentì il volere fondamentale come volere della sua rivelazione, e per la sua provvidenza riconobbe esser necessario un fondamento della propria esistenza, indipendente da lui (come spirito), lasciò che questa base operasse nella sua indipendenza, o, per parlare altrimenti, egli medesimo si mosse, non secondo il suo cuore o l'amore, ma solamente secondo la sua

natura. Ora, perchè la base conteneva pure in sè tutto l'essere divino, ma non come unità, perciò solo dei singoli esseri divini potevano dominare in quest'azione indipendente del sostrato. Questo tempo antichissimo incomincia dunque coll'età dell'oro, della quale alla presente stirpe umana è rimasto solo un pallido ricordo nella leggenda, tempo di beata indecisione, in cui non c'era nè male nè bene; seguì poi il tempo in cui dominavano gli dei e gli eroi, o il tempo dell'onnipotenza della natura, nel quale il principio ch'era alla base mostrò quel che poteva di per sè. In allora l'intelletto e la sapienza venivano agli uomini solo dal profondo; la forza di oracoli usciti di sotterra guidava e plasmava la loro vita; tutte le divine forze fondamentali regnavano sulla terra ed erano assise come possenti principi sopra sicuri troni. Apparve il tempo della più alta glorificazione della natura nella visibile bellezza dei numi e in tutto lo splendore dell'arte e dell'ingegnosa scienza, finchè il principio operante nel fondo eruppe infine come principio conquistatore della terra, per sottomettere a sè ogni cosa, fondando un saldo e durevole regno universale. Ma poichè l'essere del sostrato non può di per sè produrre la vera e perfetta unità, viene il tempo in cui tutto questo splendore si dilegua, e come per terribile malattia si dissolve il bel corpo del mondo finora esistito, e infine ritorna ancora una volta il caos. Già in precedenza, e prima altresì che un totale disfacimento avvenga, le forze dominanti in quel tutto acquistano la natura di spiriti maligni, come quelle stesse forze, che al tempo della salute erano i benefici genii tutelari della vita, all'approssimarsi dello sfacelo diventano di natura maliziosa e venefica: la credenza negli dei svanisce, e una falsa magia, unita a scongiuri e a formole teurgiche, si sforza di ri-

chiamare i fuggitivi, di raddolcire gli spiriti maligni. Sempre più palese appare il conato dell'elemento primordiale, che, presago della luce imminente, già cava fuori dallo stato d'indecisione le forze tutte quante, per prepararsi ad una solenne resistenza. Come il temporale è suscitato, mediamente dal sole, immediatamente da una forza contraria della terra, così lo spirito del male (la cui meteorica natura è stata da noi già chiarita) dall'avvicinarsi del bene, non mediante una partecipazione, ma piuttosto mediante una divisione di forze. Perciò col risoluto avanzarsi del bene, anche il male si avvanza risolutamente e *come* tale (non già che spunti per la prima volta, ma perchè ora è data primamente l'antitesi, in cui esso può manifestarsi per intero e come tale); del pari proprio il momento, in cui la terra per la seconda volta si fa deserta e vuota, diviene il momento in cui sorge la luce eccelsa dello spirito, la quale era fin da principio nel mondo, senza però esser compresa dalle tenebre operanti per sè e in una rivelazione ancora chiusa e circoscritta; inoltre per contrapporsi al male personalizzato o spiritualizzato, appare egualmente in forma personale, umana e quale mediatore, per ricostituire nel più alto grado il rapporto della creazione con Dio. Infatti solamente il personale può salvare il personale, e Dio ha a farsi uomo, affinchè l'uomo ritorni a Dio. Ristabilito il rapporto fra il sostrato primordiale e Dio, è rinnovata la possibilità della guarigione (della salvezza). Il suo inizio è uno stato di chiaroveggenza, che per divino decreto cade sopra singoli uomini (quasi organi a tale ufficio eletti), un tempo di segni e di prodigi, in cui le forze divine si oppongono alle invadenti forze demoniache, la conciliante unità si oppone alla divisione delle forze. Finalmente segue la crisi nella *Turba gentium*,

che inondano la base del vecchio mondo, come già nelle origini il diluvio ricoprì le creazioni primordiali, a fine di render possibile una novella creazione — incomincia una nuova separazione di popoli e di lingue, un nuovo regno in cui il verbo vivente come centro fermo e costante entra in lotta col caos, ed una lotta tra il bene e il male dichiarata e perdurante fino al termine dell'età presente, lotta in cui si rivela appunto Dio come spirito, cioè come reale *actu*.¹

Esiste perciò un male *in genere*, benchè non iniziale, ma suscitato fin dal principio nella rivelazione di Dio, per la reazione del sostrato; e questo male non perviene mai ad una realizzazione, ma vi tende di continuo. Solo dopo la conoscenza del male in genere, è possibile comprendere il bene e il male anche nell'uomo. E invero, se già il male è stato eccitato nella prima creazione e finalmente elevato a principio generale dall'azione indipendente della base, una inclinazione naturale dell'uomo al male sembra già spiegabile con ciò, che a lui già fin dalla nascita si venga a comunicare il disordine delle forze, introdotto nella creatura dallo svegliarsi del volere individuale. Ma il sostrato continua ad operare incessantemente anche nel singolo uomo ed eccita l'individualità² ed il volere particolare, affinchè per antitesi possa schiudersi il volere dell'amore. La volontà di Dio è di universalizzare o ogni cosa, di elevarla ad unità colla luce, ovvero d' mantenervela; la volontà del sostrato invece mira a particolareggiare o a far creatura³ ogni cosa. Essa vuole solamente l'ineguaglianza, af-

¹ Si raffrontino con tutta questa parte le *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, VIII. Lezione sulla costruzione storica del Cristianesimo.

² Nel testo: *Eigenheit*. (N. d. T.).

³ Letteralmente: « creaturale » (*creatürlich*). (N. d. T.).

finchè l'eguaglianza si possa render sensibile a se stessa ed a lei. Perciò essa reagisce necessariamente alla libertà come a cosa ch'è superiore alla creatura e sveglia nella medesima il piacere del creaturale; come a chi su di un'alta e scoscesa montagna è colto dalla vertigine, quasi una voce segreta par che gridi di precipitarsi in giù, o come, secondo l'antica favola, il canto irresistibile delle Sirene risuona dal profondo, per attirare nella voragine il navigante che passa. L'unione, che ha luogo nell'uomo, del volere universale col volere particolare sembra in se stessa una contraddizione, difficile, se non impossibile, a comporsi. L'angoscia della vita strappa l'uomo dal centro, in cui fu creato; poichè questo, come la più pura essenza di ogni volere, è un fuoco distruggitore per ogni volontà particolare; per poter vivere in esso, l'uomo deve morire ad ogni elemento individuale, ond'è un conato quasi necessario l'uscire da esso alla periferia, per cercare colà un riposo alla individualità propria. Indi l'universale necessità del peccato e della morte, come del reale morire dell'individualità, attraverso cui deve passare, come attraverso il fuoco, ogni volere umano, per rifarsi puro. Nonostante questa universale necessità, il male rimane sempre una scelta propria dell'uomo; il male, come tale, non può esser fatto dal sostrato originario, ed ogni creatura cade per propria colpa. Ma come mai ora accada nel singolo uomo la determinazione al male o al bene, è cosa avvolta ancora in una fitta oscurità, e sembra esigere una ricerca speciale.

Noi in generale abbiamo fin adesso preso meno in considerazione l'essenza formale della libertà, sebbene l'esame della medesima paia legato a difficoltà non minori che la spiegazione del suo concetto reale.

Infatti il concetto ordinario di libertà, secondo cui essa è posta in una facoltà pienamente indeterminata di volere, tra due opposti contraddittorii, o l'uno o l'altro, senza determinati motivi, semplicemente perchè si è voluto, ha bensì in favor suo l'originaria indecisione dell'essere umano nell'idea, ma applicato alla singola azione, conduce alle assurdità più grandi. Il potersi decidere, senz'alcun motivo impellente, per A o per -A, sarebbe, a dire il vero, soltanto un privilegio di operare del tutto irrazionalmente, e non distinguerebbe nel modo più saliente l'uomo dal noto asino di Buridano, il quale, secondo l'opinione dei propugnatori di questo concetto dell'arbitrio, tra due mucchi di fieno ugualmente distanti, di uguale grandezza e qualità, dovrebbe morire di fame (non avendo, cioè, quel privilegio dell'arbitrio). L'unica prova di questo concetto sta nel richiamarsi al fatto, avendo per es. ognuno in sua potestà di contrarre o distendere il braccio, senz'altro motivo; poichè, se si dice, che egli lo stenda appunto per dimostrare il suo arbitrio, potrebbe far ciò altrettanto bene, contraendolo; l'interesse di provare la verità potrebbe solo determinarlo a fare una soltanto delle due cose; qui dunque l'equilibrio sarebbe palmare ecc.; una maniera questa assai cattiva di argomentare, in quanto dall'ignoranza della causa determinante conchiude la non esistenza, ma che proprio qui sarebbe applicabile a rovescio; giacchè appunto dove interviene il non sapere, ha luogo tanto più certamente il determinarsi. La cosa essenziale è, che questo concetto importa una totale casualità delle singole azioni e, sotto questo aspetto, è stato molto giustamente paragonato alla deviazione casuale degli atomi, che Epicuro escogitò nella Fisica, guidato dallo stesso intendimento, cioè quello di sfuggire al fato. Ma il caso è impossibile, contrasta alla ragione come alla necessaria

unità del tutto; e se la libertà non si può salvare altrimenti se non con la totale casualità delle azioni, vuol dire che essa non si può salvare affatto. A questo sistema dell'equilibrio dell'arbitrio si contrappone, e certo con pieno fondamento, il determinismo (o predeterminismo, secondo Kant), in quanto esso afferma la necessità empirica di tutte le azioni, adducendo come prova l'essere ognuna di queste determinata da rappresentazioni, o da altre cause, che son sepolte in un tempo passato, e che durante la stessa azione non son più in nostro potere. Entrambi i sistemi appartengono allo stesso punto di vista; salvochè l'ultimo meriterebbe innegabilmente la preferenza, se non ce ne fosse uno più alto. Ad entrambi è sconosciuta quella necessità superiore, che è ugualmente lontana dal caso come dalla pressione o dalla determinazione esterna, e che è piuttosto una necessità interna, la quale scaturisce dall'essenza dell'agente stesso. Non sono poi di alcun aiuto alle tesi tutti i miglioramenti, che si cercarono di portare al determinismo, p. es. il leibniziano, che le cause moventi inclinino soltanto, ma non determinino il volere.

Il solo idealismo, in linea generale, ha elevata la dottrina della libertà in quella sfera, in cui unicamente essa è comprensibile. L'essenza intelligibile di ogni cosa, e principalmente de l'uomo, è, in conseguenza di ciò, fuori della concatenazione causale, come fuori o sopra ogni tempo. Non può dunque essere stata determinata da alcunchè di precedente, giacchè anzi precede ogni altra cosa che è o sarà in essa, non tanto nel tempo, quanto per il concetto, come assoluta unità, la quale deve esistere sempre già intera e compiuta, affinchè la singola azione o determinazione sia possibile in essa. Noi esprimiamo cioè il concetto kantiano, non precisamente con le sue parole, ma pure così come crediamo debba venir espresso, per farsi com-

prensibile. Ma, ammesso questo concetto, sembra che si possa giustamente concludere altresì quanto segue. L'atto libero è una immediata conseguenza della parte intelligibile dell'uomo. Ma esso è necessariamente un atto determinato, cioè, per riferirci a quel che più c'importa, buono o cattivo. Dall'assolutamente indeterminato al determinato non v'è alcun passaggio. L'ammettere che l'essere intelligibile debba uscire dalla pura e schietta indeterminazione per determinare senz'alcun motivo se stesso, riconduce al sistema già indicato dell'arbitrio d'indifferenza. Per poter determinare se stesso, dovrebbe esser determinato già in sè, non certo dall'esterno, il che contraddice alla sua natura, e nemmeno dall'interno per una qualche accidentale o empirica necessità, poichè tutto questo (lo psicologico del pari che il fisico) rimane al di sotto di lui; ma dovrebbe esso medesimo come essenza, cioè la sua propria natura, servirgli di determinazione. Non è punto una generalità indeterminata, ma determinatamente l'essenza intelligibile di quest'uomo; per una tale determinatezza non vale affatto la sentenza: *determinatio est negatio*, poichè forma tutt'uno con la posizione e col concetto dell'essenza medesima, dunque propriamente è l'essenza nell'essenza. Se è certo che l'essere intelligibile opera liberamente e assolutamente, è anche certo che non possa operare se non conforme alla sua propria e intima natura, ovvero l'azione non può non seguire dal suo intimo, secondo la legge dell'identità e con assoluta necessità, la quale soltanto è anche l'assoluta libertà; poichè libero è ciò che opera solo conforme alle leggi della sua propria essenza e non è determinato da altra cosa nè dentro nè fuori di esso.

Con questa rappresentazione della cosa si è guadagnato almeno un punto, di rimuovere l'assurdità del casuale di una singola azione. Questo

del 2

punto va fermato bene, anche in quella veduta superiore, secondo cui la singola azione segue dall'intima necessità dell'essere libero, e però segue anche di necessità, la quale non deve, come pur sempre accade, essere scambiata con quella empirica, fondata sulla coazione (e che a sua volta non è se non una casualità velata). Ma che è mai quell'intima necessità dell'essere stesso? Qui sta il punto, in cui necessità e libertà debbono unirsi, dato che in generale un'unione tra loro sia possibile. Se quell'essenza fosse un essere morto e, relativamente all'uomo, un semplice dato, allora, non potendo l'azione seguir da lui se non di necessità, sarebbe tolta la responsabilità, ed ogni libertà. Ma proprio quell'intima necessità è anche libertà, l'essenza dell'uomo è sostanzialmente il *suo proprio fatto*; necessità e libertà stanno l'una entro l'altra, come una sola essenza, che, solo guardata da lati diversi, appare come l'una o come l'altra cosa, libertà in se stessa, necessità dal lato formale. L'lo, disse il Fichte, è il suo proprio fatto; coscienza è posizione di sè — ma l'lo non è niente di diverso da questo, bensì appunto la stessa posizione di sè. Questa coscienza poi, in quanto è pensata solo come auto-comprensione ovvero conoscenza dell'lo, non è neanche il Primo, e già presuppone, come ogni puro conoscere, l'essere vero e proprio. Quest'essere congetturato prima del conoscere, non è essere se non è insieme conoscere; esso è reale posizione di sè, è un volere originario e fondamentale, che fa di se stesso qualcosa ed è di ogni sostanzialità ¹ il fondamento e la base.

Ma in un senso assai più determinato di questo, che è generale, valgono quelle verità in rapporto immediato coll'uomo. Come si è già accennato,

¹ Nel testo: *Wesenheit* (N. d. T.)

l'uomo è, nella creazione originaria, un essere indeciso — (il che miticamente può essere rappresentato come uno stato d'innocenza e di primordiale beatitudine, anteriore a questa vita); — solo egli stesso può decidersi. Ma questa decisione non può cadere nel tempo; essa cade fuori di ogni tempo e coincide pertanto con la prima creazione (sebbene come un fatto che ne differisce). L'uomo, pur essendo generato nel tempo, è stato prodotto nel principio della creazione (nel centro). L'atto, con cui la sua vita è stata determinata nel tempo, appartiene non al tempo, ma all'eternità: esso precede la vita, non secondo il tempo, ma attraverso il tempo (senza esserne compreso) come un atto eterno per natura. Per mezzo di esso la vita dell'uomo si stende fino al principio della creazione; in tal modo egli è anche fuori del creato, è libero e anzi principio eterno. Per quanto un'idea siffatta possa apparire inafferrabile all'intelligenza comune, pure in ogni uomo c'è un sentimento che si accorda con essa, che egli sia già stato dall'eternità quello che è e non sia punto divenuto nel tempo. Sicchè, nonostante l'innegabile necessità di tutte le azioni, e benchè ognuno, se fa attenzione a sè, debba confessare che non casualmente o arbitrariamente egli è cattivo o buono, pure il cattivo per es. appare tutt'altro che costretto (perchè la costrizione può essere sentita solo nel divenire, non nell'essere), ma compie le sue azioni, non contro, ma con la sua volontà. Che Giuda divenisse un traditore di Cristo, non poteva impedirlo nè egli stesso nè alcun'altra creatura, e tuttavia egli tradì Cristo, non già costretto, ma volontariamente e con piena libertà. ¹ Altrettanto

¹ Così Lutero nel trattato *de servo arbitrio*; a ragione, anche se egli non ha concepito giustamente l'unione di una tale immancabile necessità con la libertà delle azioni.

si può dire del buono, che egli cioè non divenga buono casualmente o arbitrariamente, e nondimeno vi è stato costretto così poco, che anzi nessuna violenza, neanche le porte dell'inferno sarebbero in grado di sopraffare l'animo suo. Nella coscienza, in quanto è semplice apprensione di sè e unicamente ideale, non può certo apparire quell'atto libero, che diventa necessario, perchè esso lo precede, com'è precedente all'essere, la *fa*; ma non per questo è un atto, di cui all'uomo non sia rimasta alcuna coscienza; infatti colui, che, per iscusarsi di una qualche azione ingiusta, dice: così son fatto io, è però ben cosciente di esser tale per sua colpa, per quanto abbia ragione a dire, che gli era impossibile operare altrimenti. Quante volte accade, che un uomo sin dalla fanciullezza, in un tempo, in cui non possiamo crederlo capace, riguardandolo empiricamente, di libertà e di riflessione, mostri un'inclinazione al male, di cui è a prevedersi, che non cederà ad alcuna educazione e dottrina, e che in seguito porta realmente a maturità i suoi tristi frutti, che noi avevamo già preveduti nel germe; eppure nessuno dubita della sua responsabilità, ed è così persuaso della colpa di un tal uomo, come potrebbe avvenire solo e sempre se ogni singola azione fosse stata riconosciuta in suo potere. Questo giudizio generale su di un'inclinazione al male, tutta inconscia e anzi irresistibile per la sua origine, come se fosse un atto di libertà, accenna ad un fatto, e però ad una vita anteriore a questa, salvochè non bisogna pensare ad un'antiorità di tempo, giacchè l'intelligibile in generale è fuori del tempo. Siccome nella creazione vi è la più alta armonia e nulla è separato e successivo, come noi dobbiamo rappresentarcelo, ma nel prima coopera già anche il poi e tutto accade insieme per un colpo magico, perciò l'uomo, che qui appare deciso e determi-

nato, si è nella prima creazione conformato in una determinata guisa,¹ ed è nato qual egli è dall'eternità, in quanto da quell'atto è stata determinata la forma e la struttura del suo incorporarsi. Il più grande scoglio nella dottrina della libertà fu da lungo tempo l'ammessa casualità delle azioni umane in rapporto all'unità dell'universo, il cui primo disegno è nell'intelletto divino. Onde si ammise la predestinazione, non potendosi abbandonare nè la prescienza di Dio nè la provvidenza vera e propria. Coloro che escogitarono questa veduta sentirono, che le azioni dell'uomo dovrebbero esser determinate fin dall'eternità; ma essi cercarono questa determinazione, non in quell'atto eterno o contemporaneo alla creazione, il quale forma l'essenza medesima dell'uomo, bensì in un assoluto, cioè pienamente irrazionale decreto di Dio, con cui uno sarebbe stato predeterminato alla dannazione, un altro alla beatitudine, e privarono così la libertà della sua radice. Anche noi affermiamo una predestinazione, ma in tutt'altro senso, cioè in questo: l'uomo nel modo stesso che opera qui, ha operato dall'eternità e nel principio della creazione. Il suo operare non *diviene*, come egli medesimo qual essere morale non *diviene*, ma è per sua natura eterno. Cade perciò anche quell'altra tormentosa domanda, che si ode fare spesso: perchè proprio costui è determinato ad agire da malvagio e da iniquo, mentre quell'altro ad agire in modo pio e giusto? Poichè essa presuppone che l'uomo non sia già dappprincipio azione e fatto, e che egli, come natura spirituale, abbia un essere anteriore e indipendente dal suo volere, cosa, come si è visto, impossibile.

¹ Ho tradotto un po' liberamente. Il testo dice: « in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen ».
(N. d. T.).

Una volta che nella creazione è stato universalmente suscitato il male, dal reagire del sostrato alla rivelazione, l'uomo si è appigliato fin dall'eternità all'amor proprio e all'egoismo, e tutti coloro, che nascono, nascono recando seco il tenebroso principio del male, sebbene questo male sia elevato alla sua autocoscienza dall'intervento del termine opposto. Solo dal seno di questo principio tenebroso può, come l'uomo è adesso, mediante la divina trasformazione, venir disviluppato il bene come una luce. Questo male originario ch'è nell'uomo, può esser revocato in dubbio solo da chi abbia conosciuto superficialmente l'uomo in sè e fuori di sè; esso, benchè affatto indipendente dalla libertà in rapporto alla presente vita empirica, pure nella sua origine è un atto individuale, e però colpa originaria, il che non si può dire di quel disordine delle forze, altrettanto innegabile, che si è trapiantato come contagio, dopo avvenuta la corruzione. Infatti, non le passioni in sè medesime sono il male, nè noi abbiamo a lottare solo con la carne e col sangue, ma con un male dentro e fuori di noi, che è spirito. Solo quel male adunque, che è stato acquistato con un atto personale, ma fin dalla nascita, può chiamarsi male radicale, ed è degno di nota che il Kant, il quale in teoria non si era elevato ad un atto trascendentale, determinante tutto l'essere umano, fu condotto nelle indagini ulteriori, dalla semplice e fedele osservazione dei fenomeni del giudizio morale, a riconoscere un fondamento soggettivo, com'egli dice, delle azioni umane, che precede ogni atto che cade sotto i sensi, e che pure a sua volta dev'essere un atto di libertà; mentre il Fichte, che nella speculazione aveva colto il concetto di un tal atto, nella Dottrina de' costumi ricadde in braccio al filantropismo dominante e volle trovare solo nell'ignavia dell'umana

natura quel male che precede ogni azione empirica.

Sembra che una sola ragione si potrebbe addurre contro questa veduta: che essa tronchi la possibilità di ogni trasformazione dell' uomo dal male nel bene, e viceversa, almeno per questa vita. Ma sia pure, che l' umano o il divino aiuto — (di un aiuto ha sempre bisogno l' uomo) — lo determini a un mutamento in bene; questo fatto medesimo, che egli permetta allo spirito buono quell' influenza, e non gli si chiuda positivamente, si trova già anche in quell' azione primitiva, per la quale egli è questo e non altri. Pertanto nell' uomo, in cui quella trasmutazione non sia ancora accaduta, ma neppure sia morto interamente il principio buono, non cessa mai di agire come stimolo la voce interna del proprio essere migliore in relazione a lui com' è adesso; ed egli, con una reale e decisa conversione, trova la pace nel proprio interno e si sente riconciliato col suo spirito tutelare, quasichè ora soltanto abbia avuto soddisfacimento quell' idea iniziale. A strettissimo rigore è vero che, nel modo in cui l' uomo è generalmente conformato, non è lui stesso che opera, ma è il buono o cattivo spirito che opera in lui; e ciò tuttavia non porta alla libertà alcun pregiudizio. Poichè appunto il lasciar operare in sè il principio buono o cattivo è conseguenza di quell' atto intelligibile, da cui la sua essenza e la sua vita è stata determinata.

Dopo avere così esposto il principio e l' origine del male fino al suo realizzarsi nel singolo uomo, sembra non resti altro che descrivere la sua apparizione nell' uomo.

La possibilità generica del male consiste, come si è mostrato, in ciò, che l' uomo tenda a fare della propria individualità, non una base, ma un organo, anzi un signore ed una volontà universale, trattando invece lo spirituale come un mezzo.

Se nell'uomo il principio tenebroso della dualità e dell'egoismo è tutto penetrato dalla luce ed uno con essa, allora Dio, come l'eterno amore, o come esistente in realtà, è il legame delle forze in lui. Se invece i due principii sono in discordia, allora un altro spirito usurpa il luogo, in cui dovrebbe esserci Dio; cioè il Dio a rovescio; quell'essere, in cui la rivelazione di Dio ha suscitato l'attualità, quello che non può mai giungere dalla potenza all'atto, quello che mai non è, ma che sempre vuol essere, e però, come la materia degli antichi, può venir appreso come reale (attuato), non con l'intelligenza perfetta, ma solo con falsa immaginazione (*λογισμῷ νόθῳ*)¹ — che è appunto la colpa; — onde, per via di rappresentazioni riflesse, in quanto che, pur non essendo, toglie l'apparenza dal vero essere, come il serpente trae i colori dalla luce, esso procura di spinger l'uomo a quella dissennatezza, nella quale soltanto può essere da lui accolto e compreso. A ragione però esso vien dipinto, non solo come un nemico di ogni creatura (perchè questa si mantiene solo col vincolo dell'amore) e segnatamente dell'uomo, ma altresì come un suo tentatore, che lo alletta al falso piacere e ad accogliere nella sua immaginazione il non essere, nel che è aiutato dalla inclinazione malvagia propria dell'uomo, il quale, impotente a tenere gli occhi fissi nello splendore del divino e del vero, torce lo sguardo sempre al non essere. Così dunque ha inizio la colpa, quando l'uomo dal vero essere si volge al non essere, dalla verità alla menzogna, dalla luce alle tenebre, per divenire egli stesso principio creativo, e regnare su tutte le cose con la potenza del centro, che in lui esiste. Infatti anche a quello, che si è allon-

¹ L'espressione platonica nel *Timeo* p. 349, vol. IX della ediz. Bipont.; e già in *TIM. LOCR. de an. mundi*, ivi. p. 5.

tanato dal centro, resta pur sempre il sentimento, che egli sia stato ogni cosa, cioè in e con Dio; perciò egli vi tende un'altra volta, ma per sè, non colà dove potrebbe esser tale, cioè in Dio. Indi nasce la fame dell'egoismo, il quale, nella misura in cui si stacca dal tutto e dall'unità, diviene sempre più meschino, più povero, ma appunto per questo più cupido, più famelico, più velenoso. Vi è nel male una contradizione, che consuma ed annichila sempre se stessa, cioè che esso tenda a farsi creatura, proprio mentre distrugge il vincolo, che rende possibile la creatura, e cade nel non essere, per la pretensione di esser tutto. Del resto la colpa sfacciata riempie l'animo, non di compassione, come fa la semplice debolezza e impotenza, ma di spavento e di orrore, un sentimento questo spiegabile solo perchè la colpa tende a violare la parola, a toccare il fondo della creazione e a profanare il mistero. Ma anche ciò dovrebb'essere evidente, poichè soltanto in antitesi alla colpa si rivela quell'intimissimo legame della dipendenza delle cose e l'essenza di Dio, che è quasi *anteriore* ad ogni esistenza (non ancora addolcita da essa) e però terribile. Infatti Dio medesimo ammantava un tal principio nella creatura e lo copre di amore, quando lo assume a fondamento e quasi a portatore degli esseri. Ora chi lo irrita con l'abuso della propria volontà elevata ad autonomia, fa sì ch'esso divenga attuale per lui e contro di lui. Poichè invero Dio non può essere turbato, e ancor meno soppiantato nella sua esistenza, perciò, grazie alla necessaria corrispondenza, che ha luogo tra Dio e la sua base, appunto quel lume di vita, che risplende nella profonda oscurità anche ad ogni singolo uomo, è acceso per il peccatore come un fuoco struggente, alla stessa guisa che nell'organismo vivente il singolo membro o sistema, appena si stacca dal tutto,

sente come un fuoco (= febbre) quell' unità è quell' accordo medesimo, a cui si contrappone, ed è infiammato da ardore interno.

Abbiamo visto che, per via di false immaginazioni e di una conoscenza che si volge al non essere, lo spirito dell' uomo si apre allo spirito della menzogna e falsità, e bentosto, affascinato da esso, viene a perdere la libertà primitiva. Quindi segue, che al contrario il vero bene possa effettuarsi unicamente per divina magia, ossia per l' immediata presenza dell' essere nella coscienza e nella conoscenza. Un bene arbitrario è altrettanto impossibile quanto un male arbitrario. La vera libertà è in armonia con una sacra necessità, consimile a quella che noi sentiamo nella conoscenza essenziale, chè spirito e cuore, legati solo per propria legge, affermano liberamente quel ch' è necessario. Se il male consiste in una discordia dei due principii, il bene non potrà consistere se non nella perfetta concordia loro, e il vincolo, che li unisce, dovrà esser divino, giacchè essi son uno, in maniera, non condizionata, ma perfetta e incondizionata. Il rapporto tra l' uno e l' altro non si può adunque rappresentare come una moralità capricciosa o uscita da una determinazione spontanea. L' ultimo concetto presupporrebbe che non fossero in se stessi uno; ma come debbono diventare uno, se non lo sono? Oltrechè esso riconduce all' assurdo sistema dell' equilibrio nell' arbitrio. Il rapporto tra i due principii è quello di un collegamento tra il principio tenebroso (l' individualità) e la luce. Ci sia consentito di esprimerlo con la parola « religiosità », secondo il significato originario. Non intendiamo con questo nome, come un secolo malaticcio suol fare, un ozioso patullarsi, una mortificazione da bigotti, o una volontà di sentire il divino. Infatti Dio è per noi la conoscenza chiara, o la luce spirituale stessa,

in cui ogni altra cosa diventa chiara, ben lungi dal dover apparire oscura; e una siffatta conoscenza non permette a quello, in cui essa penetra, di starsi in ozio o far festa. Essa lì dov'è, è qualcosa di molto più sostanziale che i nostri filosofi del sentimento non pensino. Noi intendiamo la religiosità nel senso originario, pratico della parola. Essa è coscienziosità, o agire come si sa, e non contrastare al lume della conoscenza nelle proprie azioni. Un uomo, a cui questo è impossibile in maniera, non già umana, fisica o psicologica, bensì divina, si chiama religioso, coscienzioso nel più alto senso della parola. Non è coscienzioso colui che, in un dato caso, ha bisogno ancora di mettersi davanti la prescrizione del dovere, perchè, rispettandola, si decida a operare onestamente. Già secondo il significato della parola, la religiosità non permette alcuna scelta tra cose opposte, nessun *aequilibrium arbitrii* (la peste di ogni morale), ma soltanto la più elevata decisione per il giusto, senz'alcuna scelta. La coscienziosità non piglia necessariamente e sempre l'aspetto di entusiasmo, o di straordinaria elevazione sopra se stessi, dove, se è fiaccata la vanità di una morale capricciosa, non rimane escluso che un altro e assai più triste orgoglio possa produrre lo stesso effetto. Essa può apparire sotto un aspetto interamente formale, nel rigoroso adempimento del dovere, nel che anzi le va commisto un carattere di ruvidezza ed austerità, come nell'anima di M. Catone, a cui un antico attribuisce quell'intima e quasi divina necessità dell'operare, dicendo che egli era l'uomo più conforme alla virtù, perchè operava rettamente, non mai perchè una ragione lo spingesse a far così (un rispetto al comando), ma perchè non avrebbe potuto fare altrimenti. Questa severità di animo è, come la severità della vita nella natura, il germe, da cui nasce come fiore la verace

grazia e divinità; mentre la pretesa moralità sublime, che crede poter disprezzare questo seme, rassomiglia a una fioritura infeconda, che non produce alcun frutto.¹ Le cose più elevate, appunto perchè tali, non sempre son quelle universalmente valide; e chi ha potuto conoscere la razza dei sibariti spirituali, che fa servire il più bel fiore della scienza o del sentimento alla più sfrenata licenza dello spirito e all'elevazione sulla cosiddetta volgare osservanza del dovere, ci rifletterà bene ad esprimersi in questo senso. Già è da prevedersi, che su questa via, dove ognuno preferisca essere una bell'anima anzichè un uomo di senno, e venir chiamato nobile anzichè giusto, l'etica sarà ricondotta al concetto generale del *gusto*, onde il vizio si farebbe consistere ancora in un gusto cattivo o corrotto.² Se in un animo serio penetra il principio divino, come tale, ecco apparire la virtù come entusiasmo; come eroismo (in lotta col male), come il bello e franco ardire dell'uomo nell'operare, secondo gl'insegnamenti di Dio, e non allontanarsi nelle azioni da ciò che ha riconosciuto in teoria; come fede, non nel senso di una credenza che è riguardata come meritoria, o a cui manca qualche elemento di certezza — significato questo che si è attaccato alla parola, usandola per cose comuni — ma nella sua significazione originaria di fiducia, sicurezza nel divino,

¹ Assai giuste osservazioni su questa genialità morale del secolo contiene la recensione, più volte citata, del sig. Fed. Schlegel negli *Heidelb. Jahrbüchern*, S. 154.

² Un giovane, che probabilmente, come molti altri di oggi, troppo orgoglioso da camminare sulla gloriosa via di Kant, e tuttavia incapace di elevarsi a qualcosa di meglio, fa dell'estetica sbagliata, ha già annunziata una tal morale fondata sull'estetica. Con tali progressi prenderà anche forma seria lo scherzo di Kant, di considerare Euclide come una pesante introduzione al disegno.

escludente ogni scelta. Se finalmente in un animo inalterabilmente severo discende un raggio del divino amore, si manifesta il più alto splendore della vita morale in forma di grazia e di celeste bellezza.

Abbiamo indagato, per quanto era possibile, in che modo nasca l'antitesi tra bene e male, e come entrambi operino indistintamente nella creazione; ma rimane il più alto problema di tutta questa ricerca. Dio finora è stato considerato solamente come essere che rivela sè medesimo. Ma in che modo egli si comporta come essere morale verso questa rivelazione? È essa un atto, seguito con cieca e inconscia necessità, ovvero un fatto libero e cosciente? E se essa è l'ultima delle due cose, in che modo Dio come essere morale si comporta col male, la cui possibilità e realtà dipende dall'auto-rivelazione? Se egli ha voluto questa, ha voluto anche il male, e in che modo questa volontà si può accordare con la santità e la suprema perfezione ch'è in lui, ovvero, secondo l'espressione usuale, come si può giustificare Dio per ciò che concerne il male?

La questione preliminare, circa la libertà di Dio nell'auto-rivelazione, sembra decisa da quanto precede. Se Dio fosse per noi una pura astrazione logica, allora tutto dovrebbe anche seguire da lui con logica necessità; egli medesimo sarebbe come la legge suprema, da cui tutto deriva, ma senza personalità e coscienza di questo. Ma noi abbiamo considerato Dio come unità vivente di forze; e se la personalità, secondo la nostra spiegazione precedente, si fonda sul legame di un elemento autonomo con un sostrato da esso indipendente, in modo cioè che l'uno e l'altro si compenetrino interamente e siano un solo essere, allora Dio, mercè l'unione del principio ideale, ch'è in lui, col sostrato indipendente (in rapporto a questo), è la più alta personalità, poichè sostrato ed esi-

stente si congiungono in lui necessariamente, formando un' esistenza assoluta; e inoltre, se la vivente unità di entrambi è spirito, allora Dio, come il vincolo assoluto di essi, è spirito in senso eminente e assoluto. Tanto è certo che, solo mercè il legame di Dio con la natura, è costituita la personalità in lui, mentre al contrario il Dio dell'idealismo puro, come quello del realismo puro, è necessariamente un essere impersonale, del che sono chiarissima prova il concetto fichtiano e lo spinoziano. Ma, perchè in Dio vi è un sostrato indipendente di realtà, e però due principii egualmente eterni di auto-rivelazione, ne segue pure che Dio, quanto alla sua libertà, debba esser considerato in relazione ad entrambi. Il primo principio alla creazione è il desiderio, che ha l' Uno, di generare se stesso, o il volere del sostrato. Il secondo è il volere dell' amore, onde il verbo è espresso nella natura e si rende personale per mezzo di Dio. Il volere del sostrato non può adunque esser libero nel senso, in cui è tale il volere dell' amore. Esso non è un volere cosciente o legato con la riflessione, benchè neppure pienamente inconscio e tale da muoversi per cieca necessità meccanica, ma di natura intermedia, come l' appetizione o il piacere, e sopra tutto paragonabile al bell' impulso di una natura che diviene: la quale tende a spiegarsi e i cui interni moti sono involontarii (non possono venire arrestati), senza però che in essi la si senta costretta. Schiettamente libero e conscio volere poi è il volere dell' amore, appunto perchè tale; la rivelazione che segue da esso è azione e fatto. L' intera natura ci dice ch' essa non esiste in alcun modo per via di una necessità puramente geometrica; in essa non vi è semplice ragion pura, ma personalità e spirito (come noi distinguiamo bene un autore logico da uno geniale); altrimenti l' intelletto geometrico,

dopo aver dominato così a lungo, avrebbe dovuto già da un pezzo compenetrarla e inverare il suo idolo delle universali ed eterne leggi naturali, più di quanto non sia accaduto finora, mentre invece è costretto a riconoscere ogni giorno più il rapporto irrazionale tra sè e la natura. La creazione non è un avvenimento,¹ ma un fatto. Non v'è un risultato delle leggi universali, ma Dio, cioè la persona di Dio, è la legge universale, e tutto quanto accade, accade per mezzo della personalità divina; non secondo un'astratta necessità, che *noi* non sopporteremmo nell'agire, molto meno poi Dio. Nella filosofia leibniziana, tanto dominata dallo spirito dell'astrazione, una delle parti più felici è il riconoscimento delle leggi di natura come leggi moralmente, non geometricamente, necessarie, e nemmeno arbitrarie. « Io ho trovato », dice Leibniz, « che le leggi le quali si possono effettivamente riscontrare in natura non sono tuttavia assolutamente dimostrabili, il che non è neanche necessario. Possono bensì venir dimostrate in varia guisa; ma bisogna presupporre sempre qualcosa, che non è del tutto necessaria geometricamente. Queste leggi dunque son la prova di un essere supremo e intelligente e libero contro il sistema della necessità assoluta. Esse non sono nè interamente necessarie (in quel senso astratto), nè interamente arbitrarie, ma stanno in mezzo come leggi, che derivano da una sapienza sovranamente perfetta ».² Il supremo sforzo dell'interpretazione dinamica non è altro che questa riduzione delle leggi naturali a sentimento, spirito e volere.

Per determinare nondimeno il rapporto di Dio, come essere morale, col mondo, non basta la conoscenza generale della libertà nella creazione;

¹ Nel testo: « Begebenheit ». (N. d. T.).

² *Tentam. Theod. Opp.* T. I, pp. 365-366.

si domanda inoltre se l'atto dell'auto-rivelazione sia stato libero nel senso, che siano state previste in Dio tutte le conseguenze di esso. Ma anche questo bisogna necessariamente affermare; poichè la volontà di rivelarsi non sarebbe vivente, se non le si opponesse un'altra volontà, che ritorna all'intima parte dell'essere; ma in questo ripiegamento sopra di sè nasce una immagine riflessa di tutto ciò che è racchiuso *implicite* nell'essenza, in cui Dio si realizza idealmente, o che è il medesimo, si preconosce nella sua realizzazione. Pertanto, essendoci in Dio una tendenza, che opera in senso contrario alla volontà di rivelarsi, l'amore e il bene o il *communicativum* sui sovrabbonda, affinché vi sia una rivelazione; e questo, la decisione, compie propriamente il concetto di essa come di un atto conscio e moralmente libero.

Nonostante questo concetto, e sebbene l'atto della rivelazione in Dio sia necessario solo moralmente o in rapporto alla bontà e all'amore, la rappresentazione di una consulta di Dio con se stesso, o di una scelta tra più mondi possibili, rimane priva di fondamento e insostenibile. Per contro, non appena ci si faccia a determinare più davvicino una necessità morale, è innegabile il principio: che dalla natura divina tutto segua con assoluta necessità, che tutto quanto in forza di essa è possibile debba essere anche reale, e quanto non è reale, debba anche essere moralmente impossibile. Lo Spinozismo non isbaglia punto con l'affermazione di una tale infrangibile necessità in Dio, ma per il fatto che la prende come non viva e non personale. Poichè invero questo sistema comprende solo un lato dell'Assoluto in genere — cioè quello reale o in quanto Dio opera solo alla base, perciò quelle proposizioni menano indubbiamente a una necessità cieca e irrazionale. Ma se Dio è essenzialmente amore e bontà, anche ciò,

che in lui è moralmente necessario, segue con una vera necessità metafisica. Se alla perfetta libertà di Dio si richiedesse la scelta nel significato più proprio, allora si dovrebbe andare anche più avanti. Infatti una perfetta libertà di scelta ci sarebbe stata solo allora, che Dio avesse potuto anche creare un mondo men perfetto di quello che era possibile sotto ogni condizione, allo stesso modo in cui, siccome nulla è così assurdo che non sia stato espresso, fu da alcuni affermato, realmente e sul serio — non già come dal re castigliano Alfonso, la cui nota espressione colpiva solo il sistema tolemaico allora dominante: — che Dio, se avesse voluto, avrebbe potuto creare un mondo migliore di questo. Così anche le ragioni addotte contro l'unione di possibilità e realtà in Dio sono state tratte dal concetto interamente formale di possibilità, che sia possibile tutto ciò che non si contraddice; per es. nella nota obiezione, che allora tutti i romanzi inventati in modo coerente dovrebbero essere avvenimenti reali. Lo stesso Spinoza non aveva un tal concetto puramente formale; ogni possibilità vale, per lui, solo relativamente alla perfezione divina, e Leibniz evidentemente accoglie questo concetto, solo per tirarne fuori una scelta da parte di Dio, e allontanarsi così il più che fosse possibile da Spinoza. « Dio sceglie », dice, « tra le possibilità, e sceglie perciò liberamente, senza necessitazione: non vi sarebbe alcuna scelta, alcuna libertà, se fosse possibile una cosa sola ». Se alla libertà non manca più altro che una tal vuota possibilità, allora si può concedere che formalmente, o non badando all'essenza divina, erano e sono ancora possibili cose infinite; ma ciò significa voler affermare la libertà divina con un concetto, che in se stesso è falso, e che è possibile soltanto nella nostra intelligenza, ma non in Dio, nel quale non può

esser pensato un prescindere dalla sua essenza o dalle sue perfezioni. Per ciò che riguarda la pluralità dei mondi possibili, sembra che una cosa in se stessa irregolare, qual è, secondo la nostra spiegazione, il movimento originario del sostrato, come una materia non ancora formata, ma suscettiva di tutte le forme, venga ad offrire indubbiamente un numero infinito di possibilità, e, se mai si dovesse fondare su questo la possibilità di parecchi mondi, si dovrebbe solo notare, che da ciò non seguirebbe una tal possibilità in rapporto a Dio, perchè il sostrato non si può chiamare Dio, e Dio, per la sua perfezione, non può volere se non una cosa sola. Ma anche quell'irregolarità non si deve pensare affatto, come se nel sostrato non fosse contenuto il tipo originario di tutti i mondi possibili secondo l'essenza di Dio soltanto, il qual tipo nella creazione reale è elevato dalla potenza all'atto, solo mediante la distinzione, la regola delle forze e l'esclusione di quell'elemento irregolare, che lo impedisce o l'oscura. Nell'intelletto divino stesso, quasi in una sapienza primordiale, in cui Dio si realizza idealmente, o tipicamente, come vi è un solo Dio, così anche vi è un solo mondo possibile.

Nell'intelletto divino vi è un sistema, ma Dio stesso non è un sistema, bensì una vita, e qui trovasi anche la sola risposta alla questione, per cui si è detto quanto precede, riguardo alla possibilità del male in rapporto a Dio. Ogni esistenza richiede una condizione, per divenire esistenza effettiva, cioè personale. Anche l'esistenza di Dio non potrebb'essere personale se non in tal modo, salvo che egli ha questa condizione *in* sè, non fuori di sè. Egli non può sopprimere la condizione, altrimenti dovrebbe sopprimere se stesso; può soltanto dominarla con l'amore e subordinarla a sua glorificazione. Anche in Dio vi sa-

rebbe un fondo di oscurità, se egli non facesse *propria* la condizione, se non si legasse con lei come uno ed in personalità assoluta. L'uomo non conquista mai la condizione, benchè nel male vi tenda; essa è qualcosa che gli vien data in prestito, qualcosa d'indipendente da lui; perciò la sua personalità ed autonomia non può mai elevarsi ad un atto perfetto. Questa è la causa della tristezza, che si attacca ad ogni esistenza finita, e se anche in Dio vi è una condizione indipendente almeno in modo relativo, c'è in lui stesso una sorgente di tristezza, che non perviene mai a realtà, ma serve unicamente all'eterna gioia della vittoria. Indi il velo di mestizia, che si distende sulla natura tutta quanta, la profonda incancellabile malinconia di ogni vita. La gioia deve accogliere il dolore, il dolore dev'esser trasfigurato¹ nella gioia. Ciò che viene dunque dalla semplice condizione o base, non viene da Dio, per quanto sia necessario alla sua esistenza. Ma neanche può dirsi che il male venga dal sostrato, o che il volere del sostrato ne sia l'autore. Infatti il male può sempre e unicamente sorgere nella volontà più profonda del proprio animo, e non è mai compiuto senza un atto proprio. La sollecitazione del sostrato, o la reazione contro il sopra-creaturale, sveglia il piacere al creaturale, o il volere proprio, ma lo sveglia solo affinché vi sia un sostrato indipendente del bene, e affinché esso venga ad esser dominato e penetrato dal bene. Infatti il male non è l'individualità in se stessa, che è eccitata, ma l'individualità in quanto si è del tutto sciolta dal suo opposto, dalla luce o dalla volontà universale. Ma appunto questo distacco dal bene è già la colpa. L'individualità messa in moto è necessaria ad acuire la vita;

¹ Nel testo: « verklärt ». (N. d. T.).

senz' essa ci sarebbe morte completa, assopimento del bene; poichè dove non c'è lotta, non c'è vita. Il volere del sostrato è pertanto solo un risveglio di vita, non il male immediatamente e in se stesso. Quando il volere dell'uomo stringe l'individualità attiva con l'amore e la subordina alla luce quasi al volere universale, allora nasce la bontà attuale, divenuta sensibile mediante il contrasto. Nel bene dunque la reazione del sostrato è una spinta al bene, nel male una spinta al male, siccome dice la Scrittura: tra i pii tu sei pio, ed empio tra gli empii. Un bene senza una individualità operosa, è un bene inattivo. Quello stesso che, mediante la volontà della creatura, diventa cattivo (se si distacca totalmente, volendo avere un essere separato), è in sè il bene, finchè rimane alla base e intrecciato al bene. Soltanto l'individualità vinta, perciò ricondotta dallo stato attivo al potenziale, è il bene, e, superata in tal modo, persiste pur sempre, potenzialmente, anche nel bene. Se nel corpo non ci fosse un principio del freddo, non potrebbe esser sensibile il calore. Concepire una forza attrattiva o ripulsiva isolatamente, è impossibile, poichè su che cosa deve agire quel che respinge, se quel che attrae non gli offre un oggetto, o su che cosa quel che attrae, se non ha ad un tempo in se stesso un elemento di ripulsione? Sicchè, dialetticamente, è esattissimo: che bene e male siano la stessa cosa, guardata però da lati diversi, ovvero, che il male, considerato in sè, ossia nella radice della sua identità, sia il bene, come viceversa il bene, considerato nel suo sdoppiamento o non identità, sia il male. Da questo punto di vista è anche esattissimo quel detto, che chi non ha in sè l'elemento e le forze per fare il male, sia anche incapace del bene, del che ai nostri giorni abbiamo visti sufficienti esempi. Le passioni, a cui la nostra morale negativa fa la

guerra, sono forze, ognuna delle quali ha una radice comune con la virtù corrispondente. L'anima di ogni odio è l'amore, e nella più violenta collera si rivela una pace assalita e irritata nel suo più intimo centro. Esse, in misura adeguata e in equilibrio organico, sono la forza della stessa virtù e i suoi immediati strumenti. « Se le passioni » dice l'insigne G. G. Hamann, « sono gli organi del disonore, cessano perciò di essere le armi di una maschia virtù? Intendete voi le lettere della ragione meglio che quell' allegorico camarlingo della chiesa alessandrina non facesse per quelle della Scrittura, castrandosi per il regno dei cieli? — Dei più grandi scellerati contro se stessi, il principe di questo Eone fa i suoi favoriti — i suoi (del diavolo) buffoni di corte sono i peggiori nemici della bella natura, la quale ha certo per sacerdoti i Coribanti e i Galli, ma gli animi forti per veri adoratori ». ¹ Coloro, la cui filosofia è fatta piuttosto per il gineceo, che per l'accademia o la palestra del liceo, possono ben fare a meno di esibire quelle proposizioni dialettiche a un pubblico, il quale, fraintendendo gli uni e le altre, ci veda annullata ogni differenza tra giusto e ingiusto, bene e male; mentre esse a un tal pubblico si adattano tanto poco, quanto le proposizioni degli antichi dialettici, di Zenone e degli altri Eleati al foro de' begli spiriti sciocchi.

L'eccitamento del volere individuale accade solo, affinchè l'amore trovi nell'uomo una materia o un' opposizione, per realizzarsi. In quanto l'individualità nel suo distacco è il principio del male, il sostrato eccita bensì il possibile principio del male, ma non il male stesso, nè per il male. Anche quest'eccitamento però non accade per

¹ *Trifoglio di lettere ellenistiche*. II, p. 196.

libera volontà di Dio, il quale nel suo fondamento non si muove secondo questo, o secondo il suo cuore, sibbene e unicamente secondo le sue proprietà.

Chi affermasse pertanto che Dio medesimo abbia voluto il male, dovrebbe cercare il fondamento di quest' affermazione nel fatto dell' auto-rivelazione, come creazione; e del resto si è creduto spesse volte che chi ha voluto il mondo, abbia dovuto volere anche il male. Ma allorchè Iddio riduceva ad ordine le inordinate geniture del Caos ed esprimeva nella natura la sua eterna unità, egli con ciò spiegava piuttosto un' azione contraria alle tenebre, e opponeva allo sregolato movimento del principio irrazionale il verbo, come un centro stabile ed un eterno splendore. La volontà di creare dunque era immediatamente solo una volontà di far nascere la luce, e con essa il bene; laddove il male non era in questa volontà preso in considerazione nè come mezzo, nè, secondo l' espressione di Leibniz, come *conditio sine qua non* della maggior possibile perfezione del mondo.¹ Esso non era nè oggetto di un divino decreto, nè, e molto meno, di una concessione. Ora la domanda, perchè Dio, pur avendo necessariamente previsto, che il male seguirebbe almeno in via concomitante dall' auto-rivelazione, non abbia preferito di

¹ *Tentam, Theod.* p. 139; « Ex his concludendum est, Deum antecedenter velle omne bonum in se, velle consequenter optimum tanquam finem; indifferens et malum physicum tanquam medium; sed velle tantum permittere malum morale, tanquam conditionem, sine qua non obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur ». — p. 292: Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, tanquam medium, sed tanquam conditionem sine qua non — et ideo duntaxat permitti. — In questi due luoghi si contiene il nocciolo di tutta la teodicea leibniziana.

non rivelarsi addirittura, non merita in realtà alcuna risposta. Infatti ciò sarebbe come dire che, affinchè non possa esserci l'antitesi dell'amore, non dev'esserci neanche l'amore, cioè che l'assoluto Positivo debba ven' sacrificato a ciò che ha solo un'esistenza come antitesi, l'eterno al mero temporale. Noi abbiamo già chiarito che l'auto-rivelazione in Dio abbia a considerarsi, non come un atto incondizionatamente arbitrario, ma come un atto moralmente necessario, in cui l'amore e la bontà hanno superato l'interiorità assoluta. Se Dio pertanto non si fosse rivelato in vista del male, questo l'avrebbe vinta sul bene e sull'amore. Il concetto leibniziano del male come *conditio sine qua non* può applicarsi unicamente al sostrato, cioè che questo ecciti il volere creaturale (il principio possibile del male) come condizione, che sola può far realizzare la volontà dell'amore. Noi abbiamo già mostrato perchè Dio non arresti o non sopprima il volere fondamentale. Sarebbe come se Dio sopprimesse la condizione della sua esistenza, cioè la sua propria personalità. Dunque, affinchè non fosse il male, bisognerebbe che Dio medesimo non fosse.

Un'altra obiezione, che tocca però, non solo questa veduta, ma ogni metafisica, è la seguente, che, se anche Dio non ha voluto il male, continui tuttavia a operare nel peccatore e gli dia la forza di compiere il male. Ciò va accordato interamente, con la disinzione opportuna. Il sostrato dell'esistenza continua ad operare anche nel male, come nella malattia continua ad operare la salute, e anche la vita più corrotta o falsificata rimane e si muove tuttora in Dio, in quanto egli è fondamento di esistenza. Ma essa lo sente come un'ira distruttrice, e dalla forza attrattiva del fondamento stesso è posta in una tensione sempre maggiore contro l'unità, fino all'annientamento di sé e alla crisi finale.

Dopo tutto questo, rimane sempre la domanda: finisce il male, e come? In generale, ha una finalità la creazione, e, in tal caso, perchè essa non è raggiunta immediatamente, perchè il perfetto non è già fin dall'inizio? A ciò non v'è altra risposta che quella già data: perchè Dio è una vita, non un puro essere. Ma ogni vita ha un destino ed è soggetta al patimento e al divenire. A un tal destino adunque si è assoggettato volontariamente Dio medesimo, dacchè primieramente separò la luce dalle tenebre, per divenir personale. L'essere acquista la sensazione di sè unicamente nel divenire. Certamente nell'essere non vi è un divenire; piuttosto il primo è implicito nel secondo, come eternità; ma in un processo di realizzazione per via di antitesi vi è necessariamente un divenire. Senza il concetto di un Dio che soffre in modo umano, concetto comune a tutti i misteri e le religioni spirituali dei tempi passati, rimane incomprendibile tutta la storia; anche la Scrittura distingue dei periodi nella rivelazione, e colloca in un lontano avvenire il tempo, in cui Dio sarà tutto in tutto, cioè pienamente realizzato. Il primo periodo della creazione è, come già fu mostrato, la nascita della luce. La luce o il principio ideale è, come un'eterna antitesi del principio tenebroso, la parola creatrice, che scioglie dal non-essere la vita occultata nel profondo, e la inalza dalla potenza all'atto. Sulla parola sorge lo spirito, e lo spirito è la prima essenza che unisce il mondo delle tenebre e quello della luce, subordinando a sè i due principii per realizzarsi e divenir personale. Contro quest'unità reagisce tuttavia il sostrato e afferma la dualità primordiale, ma solo in vista di un sempre maggior incremento e della finale separazione del bene dal male. Il volere originario deve rimanere nella sua libertà, finchè tutto sia compiuto, tutto divenuto reale. Se fosse vinto

prima, resterebbe nascosto in esso il bene insieme col male. Ma il bene dev' essere elevato dalle tenebre all' attualità, per vivere perpetuamente con Dio; il male invece diviso dal bene, per venir ricacciato eternamente nel non essere. Questo invero è lo scopo finale della creazione, che sia per sè ciò che non potrebbe esserlo, in quanto viene elevato all' esistenza dalle tenebre, come da un sostrato indipendente da Dio. Indi la necessità della nascita e della morte. Dio abbandona le idee, che in lui erano senza vita propria, all' individualità e al non essere, affinchè, chiamate come sono da questo alla vita, siano di nuovo in lui come dotate di esistenza autonoma.¹ Il sostrato adunque effettua nella sua libertà la separazione e il giudizio supremo (*κρίσις*), e con ciò appunto la compiuta attuazione di Dio. Infatti il male, se è totalmente diviso dal bene, non è più come male. Esso poteva operare solo per mezzo del bene (usato male), che era in lui a sua stessa insaputa. Esso nella vita godeva ancora delle forze della natura esterna, con le quali tentava di creare, ed aveva ancora una partecipazione immediata alla bontà divina. Ma, nel morire, esso è diviso da ogni bene, e resta bensì come appetizione, come eterna fame e sete di realtà, ma senza poter uscire dallo stato potenziale. Il suo stato è pertanto uno stato di non essere, uno stato di perpetua consumazione dell' attività, o di ciò che si sforza di essere attivo in esso. Ed a realizzare l' idea di una finale e universale perfezione, non occorre punto una reintegrazione del male nel bene (la riparazione di tutte le cose), poichè il male è male, solo in quanto esce fuori della potenzialità; ma, ridotto al non essere, o allo stato di potenza, è ciò che doveva

¹ *Filosofia e religione*. (Tübingen, 1804), p. 73. [S. W., I, VI, S. 63].

sempre essere, base, elemento subalterno, e, come tale, non più in contraddizione con la santità nè con l'amore di Dio. Il compiersi della rivelazione è adunque il discacciamento del male dal bene, quando il male è chiarito come una totale irrealtà. Invece il bene, elevato sulla base, è legato in eterna unità col bene originario; i nati dalle tenebre alla luce si avvicineranno al principio ideale, quasi membra del suo corpo, di un corpo, in cui il principio è perfettamente realizzato e divenuto ormai essere interamente personale. Finchè durava la primordiale dualità, regnava in fondo il verbo creatore, e questo periodo della creazione si continua attraverso tutti gli altri sino alla fine. Ma, quando la dualità è stata annullata dalla separazione, il verbo, o il principio ideale, subordina sè e il principio reale, divenuto uno con lui, allo spirito; e questo, come coscienza divina, vive in egual maniera nei due principii; come la Scrittura dice di Cristo: Che egli deve regnare, finchè non abbia posto sotto i suoi piedi tutti i suoi nemici. L'ultimo nemico ad essere distrutto è la morte (poichè la morte era necessaria solo alla separazione; il bene deve morire, per dividersi dal male, e il male, per dividersi dal bene). Ma, quando tutto sarà soggetto a lui, allora anche lo stesso Figlio sarà soggetto a chi gli ha assoggettata ogni cosa, affinchè Dio sia tutto in tutto. Poichè neanche lo Spirito è il sommo; egli è soltanto spirito, o l'afflato dell'amore. L'amore è il sommo. Esso è quello che era, prima che fossero il sostrato e l'esistente (come separati), pure non era ancora come amore, ma — come dobbiamo noi designarlo?

Arriviamo qui finalmente al punto culminante di tutta la ricerca. Già da un pezzo udivamo la domanda: a che mai dovrà servire quella prima distinzione, tra l'essere, in quanto è fondamento, e l'essere in quanto esiste? E invero, o tra l'uno

e l'altro non vi è un centro comune: e allora dobbiamo dichiararci *per* il dualismo assoluto. O esso vi è: e allora entrambi, in ultima analisi, coincideranno. Allora avremo un solo essere per tutte le antitesi, un' assoluta identità di luce e tenebre, bene e male, e tutte le assurde conseguenze, alle quali ogni sistema della ragione deve riuscire, e che anche a questo sistema sono state già da tempo rinfacciate.

Ciò che noi ammettiamo sotto il primo riguardo, lo abbiamo già spiegato: conviene che vi sia un essere, *prima* di ogni fondamento e di ogni esistente, dunque in generale prima di ogni dualità: come possiamo denominarlo altrimenti che principio originario o piuttosto *non-principio*?¹ Poichè esso è anteriore a tutti gli opposti, non possono questi trovarsi in esso come in qualche maniera distinguibili. Esso non può adunque venir designato come l'identità, ma solo come l'assoluta *indifferenza* di entrambi. I più, quando pervengono con la meditazione al punto, in cui debbono riconoscere uno svanire di tutti gli opposti, dimenticano che questi ormai sono realmente svaniti, e li predicano daccapo come tali dell'indifferenza, che, appunto col farli interamente cessare, avevano ottenuta. L'indifferenza non è un prodotto degli opposti, nè questi son contenuti *implicitamente* in quella, ma è un essere particolare, staccato da ogni opposizione, tale che in esso tutti gli opposti s'infrangono, non essendo altro che il non-essere loro, e non avendo perciò altro predicato che proprio l'assenza di predicati, senza essere per altro un nulla, o una non-cosa. O essi dunque pongono, nel non-principio anteriore ad ogni principio, la reale indifferenza; e allora non

¹ *Ungrund* (N. d. T.)

avranno nè buono nè cattivo — (giacchè provvisoriamente lasciamo da parte il fatto, che è insussistente da questo punto di vista rilevare l'antitesi di bene e male) — e di esso non potranno predicare nè l'uno nè l'altro, nè entrambi insieme. O pongono il bene e il male: e allora pongono anche la dualità, non più dunque il non-principio, o l'indifferenza. A chiarimento dell'ultima parte sia detto quanto segue! Reale e ideale, tenebre e luce, o come altrimenti vogliamo designare i due principii, non possono mai venir predicati del non-principio *come opposti*. Ma nulla vieta che vengano predicati di esso come non-opposti, cioè nella disgiunzione e ciascuno *per sè*, con che per al ro è posta appunto la dualità (la reale duplicità dei principii). Nello stesso non-principio non vi è nulla, che ciò impedisca. Infatti, proprio perchè si comporta come totale indifferenza verso l'uno e l'altro, esso è indifferente ad entrambi. Se fosse l'identità assoluta di entrambi, potrebb'essere soltanto l'uno e l'altro *insieme*, cioè entrambi dovrebbero predicarsi di esso come *opposti*, e sarebbero perciò d'accapo uno. Immediatamente dal Nè-nè o dall'indifferenza erompe adunque la dualità (la quale è alcunchè d'interamente diverso dall'opposizione, anche se noi finora, non essendo ancor pervenuti a questo punto della ricerca, abbiamo dovuto usare i due termini come equivalenti), e *senza* indifferenza, cioè *senza* un non-principio, non ci sarebbe alcuna duplicità di principii. Quest'elemento, dunque, invece di sopprimere la disgiunzione, come fu creduto, la pone anzi e la conferma. E la distinzione tra sostrato ed esistente, ben lungi dall'essere meramente logica, o invocata come semplice espediente, e siffatta da risultare alla fine cosa falsa, si è mostrata anzi come una distinzione assai reale, ben convalidata e pienamente intesa dal più alto punto di vista.

Dopo questa discussione dialettica, potremo spiegarci con tutta determinatezza alla maniera seguente. L'essenza del sostrato, come dell'esistente, non può essere se non *anteriore* ad ogni principio, non può essere dunque se non l'Assoluto schiettamente considerato, il non-principio. Non può essere poi (come si è dimostrato) in altro modo, che scindendosi in due cominciamenti egualmente eterni, sì da essere, non tutti e due *insieme*, bensì in ognuno *alla stessa maniera*, dunque in ognuno il tutto, o un essere particolare. Il non principio si divide nei due principii ugualmente eterni, solo affinchè i due, che in esso, come non-principio, non potevano essere insieme ovvero Uno, divengano uno con l'amore, cioè si divide solo, affinchè sia vita ed amore ed esistenza personale. E veramente l'amore non sta nè nell'indifferenza, nè colà dove son legati degli opposti, i quali hanno bisogno del legame per essere, ma (per ripetere una frase già detta) questo è il segreto dell'amore, che esso lega insieme tali, che ognuno potrebbe essere per sè, e tuttavia non è, e non può essere senza dell'altro.¹ Come nel non-principio viene ad essere la dualità, viene ad essere anche l'amore, che lega l'esistente (ideale) con la base dell'esistenza. Ma la base rimane

¹ *Aforismi sulla filosofia della natura*, in « Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft ». Bd. I, Heft, I. Aphor. 162, 163 [S. W. I, VII, 174:

162. La differenza tra un'identità divina ed una solamente finita, è, che in quella non vengono legati degli opposti, che han bisogno di legame, bensì tali che ognuno potrebb'essere per sè, eppure non è senza l'altro.

163. Poichè questo è il mistero dell'amore eterno, che ciò che potrebb'essere per sè assolutamente, non creda tuttavia un furto essere per sè, ma lo è solo in e con l'altro. Se ciascuno non fosse un tutto, ma solo parte del tutto, non vi sarebbe amore: ma perciò vi è amore, perchè ciascuno è un tutto, e pure non è e non può essere senza l'altro].

libera e indipendente dal resto fino alla finale e compiuta scissione. Allora si dissolve, a quella guisa che nell'uomo, quanto perviene a chiarezza e si costituisce com'essere permanente, si scioglie la brama iniziale, giacchè in essa ogni verità e bontà vien elevata alla luce della coscienza, mentre tutto il resto, cioè il falso e l'impuro, è dannato in eterno alle tenebre, per rimanere come fondo eternamente oscuro dell'individualità, come *caput mortuum* del suo processo vitale e come potenza, che non può mai sollevarsi all'atto. Allora tutto è sottoposto allo spirito: nello spirito, l'esistente è uno col fondamento dell'esistenza: in esso l'uno e l'altro insieme sono reali, ovvero esso è l'identità assoluta di entrambi. Ma sopra lo spirito vi è il non-principio originario, che non è più indifferenza,¹ e non è tuttavia identità de' due principii, ma l'unità universale, uguale verso ogni cosa eppure non compresa da alcuna, il beneficio libero da tutto, eppure penetrante in tutto, l'amore insomma, che è tutto in tutto.

Chi dunque (come poc'anzi) volesse dire: che in questo sistema vi sia un principio solo per ogni cosa, che vi sia un solo e medesimo essere, il quale governa nel fondo buio della natura e nell'eterna chiarezza, un solo e medesimo, che fa la durezza e la frammentarietà delle cose, e fa l'unità e la dolcezza, un solo, che regna nel bene con la volontà dell'amore e nel male con la volontà dello sdegno; non dovrebbe, pur dicendo cosa giustissima, dimenticare tuttavia questo: che l'unico essere, ne' suoi due modi d'azione, si scinde realmente in due esseri, che nell'uno è *pura* base di esistenza, nell'altro è puro essere (e però solamente ideale); inoltre che solo Dio

¹ Ho tralasciato qui la parentesi ch'è nel testo: « (*Gleichgültigkeit*) ». (N. d. T.).

come spirito è l'identità assoluta dei due principii, ma solo perchè e in quanto che entrambi sono *sottoposti* alla sua personalità. Chi poi al vertice supremo di questa veduta trovasse una identità assoluta di bene e di male, mostrerebbe la sua totale ignoranza, perchè male e bene non formano affatto un' opposizione originaria, e tanto meno poi una dualità. Vi è dualità lì dove due esseri sono realmente opposti. Ma il male non è un essere, bensì un non-essere, che è una realtà non in sè, ma solo nell' opposizione. Inoltre l'identità assoluta, lo spirito dell' amore, appunto perciò è prima del male, perchè questo può apparire solo in opposizione a quello. Ond' esso non può neanche venir compreso dall' identità assoluta, ma ne è eternamente escluso e respinto ¹.

Chi infine per il fatto, che tutti gli opposti scompaiono in rapporto all' Assoluto schiettamente considerato, volesse chiamare questo sistema panteismo, potrebbe anche permettersi di farlo. ² Noi lasciamo

¹ Di qui appare quanto sia strano esigere, che l' antitesi di bene e male sia chiarita proprio nei primi principii. Così deve certamente parlare, chi tiene il bene e il male per una reale dualità, e il dualismo per il sistema più perfetto.

² Nessuno più dell' autore può consentire nel desiderio, espresso dal sig. Fed. Schlegel negli *Heidelb. Jahrb.* H, 2, S. 242, che venga a cessare in Germania l' effeminata mania panteistica, segnatamente perchè il sig. S. vi accoppia anche la fantasticheria e la immaginazione estetica, e in quanto noi possiamo includere in quella mania la stessa opinione dell' esclusiva razionalità dello spinozismo. In Germania, dove un sistema filosofico diviene oggetto d' industria letteraria, e dove tanti a cui la natura ha negato l' intelligenza anche per le cose più trite, si credono chiamati a fi osofare, è assai facile provocare una falsa opinione, anzi una mania. Sia almeno i conforto la coscienza di non averla mai personalmente favorita o ravvivata col proprio appoggio, ma di poter dire con Erasmo (per quanto del resto si possa avere poco di comune con lui): *semper solus esse volui nihilque pejus odi quam juratos et fac-*

volentieri ad ognuno la maniera di rendersi intelligibile il tempo e ciò che è in esso. Il nome non fa nulla; quel che importa è la cosa. La vanità di una polemica movente da semplici concetti generali dei sistemi filosofici contro qualcosa di determinato, che può bensì avere con essi qualche punto di contatto e che perciò è stato anche già scambiato con tutti, ma che in ogni singolo punto ha le sue particolari determinazioni — la vanità di una tal polemica noi l'abbiamo già toccata nell'introduzione a questo trattato. È presto detto che un sistema insegni l'immanenza delle cose in Dio; non sarebbe con ciò detto nulla in rapporto a noi, sebbene non si possa chiamare un'affermazione addirittura falsa. Noi abbiamo infatti mostrato a sufficienza, che tutti gli esseri naturali esistono solo nel sostrato, ovvero nel desiderio primordiale, non ancora giunto ad unità coll'intelletto; che essi dunque in rapporto a Dio sono esseri soltanto periferici. L'uomo solo è in Dio, e capace di libertà appunto per questo essere in Dio. Egli solo è un essere centrale e deve anche perciò rimanere nel centro. In lui sono state create

tiosos. L'autore non ha mai voluto, fondando una setta, privare gli altri, meno che mai se stesso, di quella libertà di ricerca, nella quale si è dichiarato e si dichiarerà sempre compreso. Egli conserverà anche in avvenire l'indirizzo seguito nel presente trattato, in cui, se pur manca la forma esterna del dialogo, tutto però nasce quasi alla maniera dialogica. Qualcosa poteva esser qui determinato più recisamente e trattata con minor negligenza, qualcosa guardata più espressamente da malintesi. L'A. ne fece a meno, intenzionalmente in parte. Chi non può o non vuole farne tesoro in tal forma, non prenda nulla affatto da lui, cerchi altre fonti. Ma forse da parte dei seguaci non invitati e degli avversari, toccherà a questo trattato la consid. ragione che essi han mostrato di fare dello scritto, anteriore ed affine, *Filosofia e religione*, ignorand lo completamente; al che i primi furono spinti, meno dalle parole minacciose del proemio o dalla forma dell'esposizione, che dal contenuto stesso.

tutte le cose, come Dio unicamente per mezzo dell'uomo accoglie anche la natura ed a sè l'avvince. La natura è il primo o l'antico testamento, chè tutte le cose sono ancor fuori del centro e però sotto la legge. L'uomo è l'inizio del nuovo patto, per mezzo del quale come mediatore, legandosi a Dio egli stesso, Dio (dopo l'ultima separazione) accoglie anche la natura e la fa sua. L'uomo dunque è l'interprete della natura, colui al quale mirano tutti i simboli di essa. La parola, che nell'uomo si compie, nella natura è come una parola oscura e profetica (non ancora pienamente espressa). Indi i prognostici, che in essa non hanno esplicazione e che solo dall'uomo vengono dichiarati. Indi la finalità universale delle cause, che anch'essa diviene intelligibile solo da questo punto di vista. Ora chi lascia da parte o trascura tutte queste determinazioni intermedie, ha buon gioco nel contraddire. La pura critica storica è davvero una cosa comoda. Non occorre in essa aggiunger nulla di proprio arbitrio, e si può egregiamente osservare il precetto: *Caute, per Deos! incede, latet ignis sub cinere doloso*. Ma in essa i presupposti arbitrari e indimostrati sono inevitabili. Così, per dimostrare, che ci sono due soli modi di spiegazione del male, — il dualistico, secondo cui si ammette un principio malvagio, non importa con quali modificazioni, sotto o accanto al buono, e il cabalistico, secondo cui il male viene spiegato con l'emanazione e l'allontanamento — e che perciò ogni altro sistema debba sopprimer la differenza tra bene e male; per dimostrare questo, non ci vorrebbe meno che tutta la potenza di una filosofia profondamente meditata e condotta a pieno sviluppo. In un sistema, ogni concetto ha il suo posto determinato, che solo ne costituisce la validità e che determina anche il suo significato, così come la sua limitazione. Ora chi non s'ad-

dentra nell'intimo, chi si limita a prendere i concetti più generali da un insieme ben concatenato, come potrà mai riuscire esatto nel giudizio complessivo? Così noi abbiamo additato il punto determinato del sistema, dove il concetto dell'indifferenza è indubbiamente l'unico possibile dell'Assoluto. Ora, se esso è preso genericamente, tutto l'insieme viene ad essere svisato, ed allora ne segue altresì che questo sistema sopprima la personalità dell'essere supremo. Noi abbiamo finora taciuto a questo come a qualche rimprovero, spesso ripetuto; ma in questo saggio crediamo di avere stabilito il primo concetto chiaro di personalità. Certo nel non-principio, o nell'indifferenza non vi è personalità di sorta; ma il punto d'inizio è mai il tutto? A coloro, che ci hanno mosso quel rimprovero tanto alla leggera, noi chiediamo che ci facciano comprendere un tantino a modo loro il concetto in questione. Piuttosto noi troviamo in generale, che essi ammettono la personalità di Dio, come alcunchè d'incomprensibile e tale da non intendersi per nessuna maniera, e in ciò fanno ottimamente, perchè tengono per conformi alla ragione unicamente quei sistemi astratti, nei quali ogni personalità è impossibile, ed ecco presumibilmente il motivo, per cui li appioppiano senz'altro a chi non ha in dispregio la scienza e la ragione. Noi al contrario siamo d'avviso, che proprio dei più alti concetti debba esser possibile una veduta razionale, giacchè solo in tal guisa essi potranno diventare nostra proprietà effettiva, penetrare in noi stessi ed avere un perpetuo fondamento. Anzi andiamo più oltre, e teniamo con Lessing che l'elaborazione delle verità rivelate in forma di verità razionali sia assolutamente necessaria, dato che debba venire da esse un aiuto al genere umano.¹

¹ *Educazione del genere umano*, § 76.

Similmente siamo persuasi che la ragione sia ben sufficiente a rivelare ogni errore possibile (negli oggetti propriamente spirituali) e che dell'atteggiamento inquisitorio si debba fare a meno nel giudicare i sistemi filosofici.¹ Un assoluto dualismo di bene e di male trasportato nella storia, sì da ammettere che in tutte le manifestazioni e le opere dello spirito umano domini o l'uno o l'altro principio, e che ci siano due soli sistemi e due sole religioni, una assolutamente buona, l'altra semplicemente cattiva; inoltre l'opinione, che tutto sia cominciato dal puro e dallo schietto, e che tutti gli svolgimenti posteriori (che erano pur necessari, per rivelare perfettamente gli aspetti parziali contenuti nella prima unità e quindi l'unità medesima) siano stati solo decadenza e falsificazioni: tutta questa veduta serve bensì nella critica quasi la forte spada d'Alessandro, per troncare senza fatica il nodo gordiano, ma introduce nella storia un punto di vista assolutamente illiberale e oltre ogni dire angusto. Vi fu un tempo, che precedette quella separazione, vi fu una intuizione cosmica ed una religione, che, sebbene opposta all'assoluta, pure scaturì dal proprio fondo e non dalla falsificazione dell'altra. Il santuario, storicamente preso, è antico da quanto il Cristianesimo e, benchè non sia altro se non fondamento e base del superno, non è derivato però da alcun altro.

Queste considerazioni ci riconducono al punto da cui eravamo partiti. Un sistema, che contraddice ai più sacri sentimenti, all'anima e alla coscienza morale, non può mai, almeno con un tal carattere, appellarsi un sistema della ragione, ma della non-ragione. Per contro un sistema, in cui la ragione

¹ Specialmente se si vuol parlare d'altra parte solo di *vedute*, lì dove si dovrebbe parlare di verità, che sole rendono beato.

conoscesse realmente sè medesima, dovrebbe conciliare tutte le esigenze, così della mente come del cuore, così del sentimento morale come del più severo intelletto. La polemica contro la ragione e la scienza concede invero una certa elevata generalità, che sfugge i concetti precisi, in modo che noi ne cogliamo più facilmente le intenzioni, che il senso determinato. Intanto, se penetriamo a fondo, non temiamo di urtare in nulla di straordinario. Per quanto vogliamo collocare in alto la ragione, non crediamo tuttavia per es., che uno sia virtuoso, o eroe, o, in generale, grand'uomo per via della ragion pura; anzi neppure, secondo il noto detto, che la razza umana sia stata perpetuata da essa. Solo nella personalità è vita; ed ogni personalità si fonda su di un principio oscuro, che dev' essere senza dubbio anche a base della conoscenza. Ma il solo intelletto è quello che estrinseca e inalza all'atto ciò che è nascosto e contenuto *potentialiter* in siffatta base. Questo può accadere solo con la distinzione, dunque con la scienza e la dialettica, di cui siamo persuasi che saranno esse sole a consolidare e sollevare al grado di cognizione eterna quel sistema, che è esistito più spesso di quel che si pensi, ma che è sempre sfuggito e, mentre balena confuso agli occhi di noi tutti, non è stato ancora afferrato interamente da alcuno. Come nella vita noi ci fidiamo specialmente di un intelletto poderoso e deploriamo l'assenza di ogni vera delicatezza di sentire massimamente in quei tali, che mettono sempre in mostra il loro sentimento; così anche, là dove si tratti di verità e di conoscenza, non può da noi meritare alcuna fiducia quell'egoismo, che non si è spinto oltre una pura esigenza sentimentale. Il sentimento è una bella cosa, ma quando rimane al fondo; non già, quando viene alla luce, acquista un'esistenza separata e vuol dominare. Se è vero, secondo le splendide

vedute di Franz Baader, che l'impulso alla conoscenza abbia la più grande analogia con l'impulso alla generazione; ¹ c'è anche nella conoscenza qualcosa di analogo al pudore e alla verecondia, e per contrario anche una impudenza e inverecondia, una specie di lascivia da fauni, che va delibando un po' di tutto, senza verità e senz'amore, e vuol creare o formare qualche cosa. Il vincolo della nostra personalità è lo spirito, e se l'efficace legame dei due principii può divenire creativo e produttivo, l'entusiasmo, nel senso proprio della parola è il principio operoso di ogni arte o scienza produttiva e plastica. Ogni entusiasmo si estrinseca in maniera determinata; e così ce n'è anche uno, che si estrinseca per mezzo del genio dialettico, ed è entusiasmo propriamente scientifico. C'è pertanto anche una filosofia dialettica, la quale, come scienza, è nettamente distinta dalla poesia e dalla religione, ed è una cosa tutta a sè, che non si fonde in uno con tutti i possibili gradi della serie, come affermano coloro, che adesso in tanti scritti si affannano a fare d'ogni erba un fascio. Si dice che la riflessione sia nemica dell'idea; ma proprio questo è il più alto trionfo della verità, che essa venga fuori vittoriosa dalla più estrinseca distinzione e separazione. La ragione è nell'uomo ciò che, secondo i mistici, è in Dio il *Primum passivum*, o la sapienza iniziale, in cui le cose tutte sono insieme eppur separate, raccolte in uno eppure libera ciascuna alla sua maniera. Essa è, non attività, come lo spirito, non assoluta identità dei due principii della conoscenza, ma l'indifferenza; la misura e quasi il luogo universale della verità, la sede tranquilla, dov'è accolta la sapienza originaria, secondo cui l'intelletto deve

¹ Si veda il trattato crit. negli *Jahrbüchern für Medizin*. Bd. III, 1 Heft, S. 113.

creare, quasi contemplando un modello. La filosofia prende il suo nome, per una parte dall' amore, come dal principio ispiratore di ogni cosa, per l' altra da quest' originaria sapienza, che è il suo fine particolare.

Sottraendo alla filosofia il principio dialettico, cioè l' intelletto che separa, ma appunto per questo ordina e forma organicamente, insieme col modello a cui si rivolge, sì ch' essa non abbia più in sè medesima nè misura nè regola: non le resta altro che cercare di orientarsi storicamente, prendendo come fonte e norma la *tradizione*, alla quale si è fatto già appello per l' addietro in caso di eguali risultati. Sarebbe allora il tempo di cercare una norma e un fondamento storico anche per la filosofia, allo stesso modo che da noi si pensava di dare appoggio alla poesia con la conoscenza dei prodotti poetici di tutte le nazioni. Noi abbiamo il più grande rispetto per la profondità delle indagini storiche, e crediamo di aver mostrato che la quasi generale opinione, che l' uomo a poco a poco si rivolgesse dall' ottusità dell' istinto animale alla ragione, non sia la nostra. Tuttavia crediamo, che la verità si trovi più vicina a noi, e che la soluzione dei problemi più vivi del nostro tempo dobbiamo cercarla anzitutto accanto a noi stessi e sul nostro proprio terreno, prima di risalire a sorgenti così lontane. Viene a cessare il tempo della semplice credenza storica, quando sia data la possibilità di una conoscenza immediata. Noi abbiamo una rivelazione più antica di quella scritta, la natura. Questa contiene simboli, che nessun uomo ha interpretati ancora, mentre quelli della scritta hanno già avuto da un pezzo il compimento e l' esposizione. Se fosse dischiusa l' intelligenza di quella rivelazione non scritta, l' unico vero sistema della religione e della scienza apparirebbe, non già nel meschino Stato di alcuni

concetti filosofici e critici, ma nel pieno splendore della verità e della natura. Non è tempo di risuscitare vecchie antitesi, ma di cercare ciò che si trova al di fuori e al di sopra di ogni antitesi.

Al presente trattato seguirà una serie di altri, in cui sarà via via esposta tutta la parte ideale della filosofia.¹

¹ La promessa non fu mantenuta.

(N. d. T.).

NOTE

pag. 37: « questo corpo è azzurro ».

Schopenhauer, in alcune sue annotazioni pubblicate dal Grisebach, osserva a questo punto: Sono artifizii logici. « Questo corpo è azzurro » non ha nè il senso, che Schelling respinge, nè quello che egli afferma, bensì il seguente: questo corpo è, in quanto è questo corpo, azzurro: ossia *corpo* e *azzurro* sono predicati della stessa unità e però legati da essa. La qui notata *contradictio in adiecto* si può rettificare soltanto con una *reservatio mentalis*, ci è che una cosa per un rispetto sia compiuta, per l'altro incompiuta ». — Cfr. A. Sch.'s *handschr Nachlass*. Leipzig, Reclam, III B., S. 132.

pag. 38.

« Le antitesi stabilite (libertà, necessità; corpo, anima) non si possono conciliare logicamente, nè si commette un errore logico, in quanto non si ammette conciliazione tra loro se non sopprimendone una; ma forse uno trascendentale, e trascendentalmente si possono conciliare, in quanto si sopprimono entrambe come vuote e false, e se ne stabilisce una nuova, che corrisponde alla somma dei fenomeni, di cui parte si dava all'una e parte all'altra ». — SCHOPENH., op. cit., p. 132.

pag. 43.

« I concetti: le cose sono conseguenza di Dio come principio; ovvero: sono accidenti di Dio come sostanza, son presi, non in senso figurato, ma in senso crassamente materialistico ». — SCHOP., op. cit., p. 133.

pag. 44; « l'immaginazione divina ».

Da questo concetto prese le mosse il Frohschammer, assumendolo come principio teleologico-plastico di spiega-

zione dell' universo nella sua opera: *La fantasia come principio fondamentale del processo cosmico* (München, 1877).

p. 55: « Dio è qualcosa di più reale che un semplice ordinamento morale del cosmo ».

Si può pensare qualcosa di più reale che la moralità? Tutto ciò che è in collisione con essa, non devi tu considerarlo come nullo, anche se ti apparisce come reale? » — SCHOP., op. cit., p. 133.

p. 55 e 56.

« Sa di vero e proprio dualismo, cioè dell' assunzione di due realtà, il mondo degli spiriti e il mondo dei corpi, che bisogna porre in equilibrio, per il che si ricorre infine ad una via di mezzo aristotelica ». — SCHOP., ivi.

pag. 57.

Il NOACK, nella sua monografia sullo Schelling, nota che già il Bruno aveva nella sostanza o potenza ammesso l'identità e differenza di causa e di principio (cfr. *Schelling und die Philosophie der Romantik*, Berlin 1859, II, S. 188). Ricorderò a tal proposito il dialogo *De la causa principio e uno*, in cui è detto: « Dunque, stringendo questi doi termini a certe proprie significazioni, secondo la consuetudine di quei che parlano più riformatamente, credo che vogliate che *principio* sia quello che intrinsecamente concorre alla costituzione della cosa e rimane nell' effetto; come dicono la materia e forma, che rimangono nel composto; o pur gli elementi da' quali la cosa viene a comporsi, e ne' quali va a risolversi. *Causa* chiami quella che concorre alla produzione delle cose esteriormente, ed ha l'essere fuor de la composizione, come è l'efficiente e il fine, al quale è ordinata la cosa prodotta » (*Opere italiane*, ed. Gentile, Bari 1907, I, p. 172). E più oltre: « per tanto questo intelletto, che ha facoltà di produrre tutte le specie, e cacciarle con sì bella architettura dalla potenza de la materia a l'atto, bisogna che le preabbia tutte, secondo certa raggion formale ecc. » (op. cit., p. 175 e sg.) A torto però il N. rimprovera allo Sch. di avere scambiato, con un gioco di prestidigitazione, il *Grund*, nel senso di causa che precede la conseguenza, col *Grund* nel senso di Böhme, come fondamento o sostrato. Anche nel primo dei due passi citati del Bruno, « principio » e « fondamento » (che in tedesco si esprimono con la stessa parola) si equivalgono.

Quanto poi alla coesistenza del principio inconscio e del conscio in Dio, essa è chiarita maggiormente nelle *Lezioni*

private di Stuttgart (1810): « Dio ha in sè gli stessi due principii, che abbiamo in noi... Nello stato ancora inconscio, Dio ha certo in sè i due principii, ma senza porsi come l'uno o l'altro, cioè senza riconoscersi nell' uno o nell' altro. Coll' iniziarsi della coscienza, ha luogo questo riconoscimento, cioè Dio pone se stesso (in parte) come prima potenza, *come* inconscio; ma egli non può contrarsi come reale, senza espandersi come ideale, non porsi come reale, come *oggetto*, senza porsi *insieme* come *soggetto* (senza far libero l'ideale); ed entrambi formano *un atto solo*, entrambi sono assolutamente *contemporanei*; con la sua effettiva contrazione come elemento reale è posta la sua espansione come elemento ideale ». Poi si osserva che il lato inconscio di Dio è un infinito, come lui stesso, dunque non si esaurisce così presto, e di qui la durata del processo creativo il quale si acqueta soltanto colà, dove dalle profondità della materia (o inconscio) è svegliata la coscienza: e però Dio riposa primieramente nell' uomo. *Sämmtliche Werke*, Erste Abtheil., VII, 433-435).

p. 68: « Franz Baader ».

Quest' uomo singolare, nato a München il 1765, morto il 1841, è considerato come il primo dei mistici post-kantiani. Carolina Schlegel lo chiamava un fisico divinatore, una delle più belle teste, non solo in Baviera, ma in Germania. Il suo pensiero, a detta di un contemporaneo, balzava come il fulmine dalla teologia alla fisica, dalla dottrina del magnetismo alla politica, e di qui nuovamente al trinitarismo. Medico, matematico e filosofo, egli professava una specie di occultismo, prediligendo Jakob Böhme e Luigi Claudio de Saint-Martin. Tra le sue opere, pubblicate in 16 volumi dal suo fido scolare Franz Hoffmann (Leipzig 1851-1860), occupano un posto cospicuo i *Fermenta cognitionis* e le *Lezioni sulla dommatica speculativa*. Già fin dal 1796 egli scriveva a Jacobi che gli illuministi lo avrebbero tenuto per un esaltato, un pazzo, anzi un cristiano. Aveva cominciato a studiare la Kabbala, e gli pareva di trovarsi innanzi al torso di un' antichissima filosofia della natura, su cui nei tempi posteriori si fossero sovrapposte delle costruzioni sofistiche, a mo' di calcinacci e di formicai. Una sola dottrina della Kabbala sarebbe bastata a rovesciare tutto l'idealismo Kantiano! Nel 1798 lo scritto del B. « Sul quadrato pitagorico nella natura » era stato salutato con entusiasmo da Schelling, non meno che da' suoi amici Steffens e Schubert. La sua influenza sullo Schelling si fece sentire tanto nel periodo della *Naturphilosophie* quanto in quello teosofico; ma a sua volta lo sviluppo medesimo

delle sue idee fu promosso dall'amico. Con gli anni però la loro amicizia venne a rilassarsi. Nel gennaio del 1819, Sch. scriveva all'Atterbon: « Da qualche tempo vedo assai raramente il nostro amico Baader, e ne sono molto contento. L'ultima cosa, che mi toccò di udire da lui, fu che il diavolo gli desse realmente segni di sua presenza, visitandolo e perseguitandolo in casa » (*cfr. Aus Schellings Leben*, 1869-70, II. B., S. 431). Gli scritti di B. riescono di faticosa lettura per la loro forma aforistica e priva di rigore sistematico. La sua dottrina, che si può ricavare specialmente da un libro di Hoffmann (*Svolgimento speculativo dell'eterna auto-generazione di Dio*), è definita dal Windelband come un amalgama, ricco di etimologie e analogie, del misticismo di Böhme con pensieri kantiani e fichtiani.

p. 69: « Leibniz ».

Con questo filosofo lo Schelling ha dei grossi debiti, fin dagli inizi del suo lavoro speculativo. Si capisce dunque come Böckh affermi che la critica fatta da Sch. delle dottrine leibniziane ha dappertutto l'impronta di una pietosa benevolenza. Le idee di Sch. sulla natura e sulla storia come rivelazioni dell'Assoluto non sono inconciliabili col sistema leibniziano: se le monadi, nonostante la loro affermata indipendenza, sono fulgurazioni di Dio, se anche nell'uomo ogni cosa è predeterminata da Dio, l'un sistema è la conseguenza dell'altro. Fra Leibniz e Sch. poi, nell'atteggiamento di fronte alle verità rivelate, corre questa differenza: secondo L., i misteri si possono solo chiarire fino a un certo grado, non comprendere nè far capire come accadano; secondo Sch., la rivelazione non ha da rimanere alcunchè d'incomprensibile, ma l'uomo deve allargare l'angusta cerchia dei suoi concetti fino a la vastità di quelli divini. Vedi il saggio « Ueber Schellings Verhältniss zu Leibniz und dessen Philosophemen », in *Gesammelte kleine Schriften*, Leipzig 1859, II B., S. 439 e sgg.

p. 76.

Per questa intricata questione, credo opportuno riassumere quanto è stato osservato autorevolmente dall'ultimo illustratore del *Timeo* nei Prolegomeni alla sua traduzione. Bisogna premettere che in più luoghi del famoso dialogo, Platone parla di una materia informe come esistente prima della creazione ordinata. Al cap. XVIII la materia è così designata: « questa madre e recettrice di tutto ciò che si genera di visibile e in generale di sensibile, non diciamola nè terra, nè aria, nè fuoco, nè acqua, nè altra cosa che nasca da questo o da cui queste nascano; ma... una specie

invisibile e amorfa, capace di qualsiasi contenuto, e che partecipa in un certo povero modo dell'intelligibile, e che è difficile a concepirsi... » (51 A e B). Prima che fosse generato il mondo, v'erano tre cose: l'essere, lo spazio e la generazione. Giusta la prima teoria delle idee, le cose acquistavano l'esser loro dalle idee che penetravano in esse; ma ora Platone esclude il passaggio e, ammettendo, non la partecipazione, ma la sola imitazione, fa dello spazio il punto d'appoggio della materia informe. A questo elemento, ch'è in perpetuo disordine, l'autore attribuisce una forza di resistenza e di reazione, la quale impedisce il raggiungimento pieno e assoluto del bene qual era negl'intendimenti del creatore; e perciò il mondo creato non riesce buono assolutamente. Ma ciò che si muove di moto suo proprio è anima, la materia informe aveva un'anima anch'essa? Su questo punto la speculazione platonica raggiunge il suo pieno svolgimento, non nel *Timeo*, dove la difficoltà non è risolta, ma nelle *Leggi* (X, 896 E, 898 C), dove è asserita l'esistenza di due anime cosmiche, una buona ed una cattiva. Nel divenire, che rappresenta un processo di decadenza rispetto all'essere, Platone riconosceva un elemento non buono, è vero, ma necessario affinché il divenire sia tale, e però quest'elemento è chiamato l'elemento della necessità, passivo ed incosciente. A rimuovere la difficoltà, che l'elemento del male appaia in tal maniera creato da Dio, convien ritenere con lo Zeller come un tratto mitico la rappresentazione del caos prima del cosmo. Forse, può aggiungersi, Platone nel *Timeo* non era giunto a liberarsi dalla concezione popolare della materia (dissoluzione che avviene secondo leggi); fors'anche era preoccupato di combattere Democrito e far capire che gli elementi bruti non avrebbero potuto mai costituire alcun ordine senza l'aiuto dell'intelligenza. — Cfr. PLATONE, *Il Timeo trad. da G. Fraccaroli*, Torino, 1906.

p. 90.

« Son cose, che sotto un certo aspetto pajono vere, ma che tuttavia non son altro che giochetti, i quali nascono (per es. una vecchia canzone « O eternità »), prendendo l'eternità come misura del tempo, il quale allora viene a risultare sempre troppo tenue. — Tutto si riduce a questo: all'apparire dell'uomo nel tempo sta a base qualcosa che è fuori di ogni tempo, come fuori di tutte le condizioni dell'apparire: volendo adattare siffatte condizioni al concetto, del resto esatto, di quella qualche cosa, si ottengono *monstra*.

Il fatto che Giuda non potesse evitare di farsi traditore, prova già la stortura delle premesse.

In generale, con la teoria di Schelling sulla libertà, la vita diventa un dramma, le cui scene e il cui esito si conoscono in precedenza, ma il cui scopo nessuno comprende: una riduzione in numeri del risultato già esistente di una regola algebrica; un inutile *ennuy*, come gli atti convenuti e cerimoniosi che si fanno in pubblico alle corti, e così via. — E come la vita, così anche ogni religione e filosofia diviene inutile e superflua, se il valore morale dell'uomo è determinato prima della sua nascita: poichè a rendere altrui innocua la malvagità dei malvagi, è buono lo Stato. Contro la p. 470 [secondo l'ediz. del 1809], io oppongo specialmente ciò che i mistici chiamano rinascita ed ogni conversione; come pure la giusta sentenza di Platone, che ogni male sia un errore. — D' accordo con Schelling è tuttavia un altro luogo di Platone (credo nel *Timeo*), in cui egli fa che ciascuno elegga la sua vita. Si veda anche *de Rep.* X. p. 330.

Sull'intero trattato della libertà.

Non è altro quasi che una rielaborazione del *Mysterium magnum* di Jakob Böhm, nel quale si può riscontrare quasi ogni proposizione ed ogni espressione. — Ma perchè nello Schelling mi riescono insopportabili e ridicole quelle stesse immagini, forme ed espressioni, che in Jakob Böhm leggo con ammirazione e commovimento? — Perchè riconosco che in Jakob Böhm è la conoscenza dell'eterna verità quella che si esprime in siffatte immagini, sebbene si sarebbe potuta anche esprimere egualmente in molte altre, se Jakob Böhm non fosse riuscito proprio a queste. — Ma Schelling piglia da lui (ciò che solo potrebbe pigliare) le stesse immagini ed espressioni, scambia la cortecchia per il frutto, o non sa almeno scioglierla dal frutto. Se in lui fosse operosa quella medesima conoscenza divina, che viveva in Jakob Böhm, egli avrebbe trovato secondo la sua individualità altre espressioni, secondo la sua più grande cultura intellettuale migliori, cioè più astratte, più pure. — Così ci ripugna l'imitazione della maniera di un grande artista, la qual maniera nondimeno è essenziale nelle sue proprie opere, ossia inseparabile dalla bellezza.

È altamente spassoso, ma innegabile come attraverso tutta questa nitida teoria appaia il chimico. Tutto, Dio, il mondo, l'uomo, è un sale neutro. L'alcali si chiama: il fondamento, la brama, il centro, ecc. L'acido ha nome: la luce, l'intelletto, l'amore. Solo, in quanto si neutralizzano, esiste Dio, il mondo, l'uomo, e tutto è bene. Il male radi-

eale non è altro che decomposizione: l'alcali diviene caustico. Ma come operi l'acido per sè solo, non vien riferito.

Come basso fondamentale dell'intero trattato risuona dappertutto una polemica, di questo tenore: « se tu non sei della mia opinione, sei un asino, ed una birba per giunta: notalo bene e rifletti a quello che dici! ». — SCHOP., op. cit., 133-135. Queste ed altre osservazioni di Schopenhauer non mancano di sale, ma l'apprezzamento ch'egli fa dell'intero scritto non si può accettare (cfr. quanto ne ho detto nel Proemio). L'antipatia, che aveva per i tre grandi successori di Kant, fece velo al suo giudizio, in modo che egli non volle riconoscere quanto il suo volontarismo doveva all'influenza di Fichte e di Schelling. La dottrina, del resto, qui criticata aspramente, del carattere intelligibile, fu da lui medesimo professata. La volontà dell'uomo nella sua essenza è, secondo lui, fuori del tempo; dunque il carattere è dato una volta per sempre e non può modificarsi.

p. 98: « Non è coscienzioso colui ecc. »

« Un' aspra ed ingiusta sentenza, degna della stravaganza di Schelling! — Perchè quello che ho conosciuto in un momento di forza e di lucidità non deve illuminarmi e guidarmi in un momento di buio e di fiacchezza? Questo è appunto il travaglio della vita. Nessuna vittoria senza lotta ». — SCHOP., op. cit., p. 135.

« A p. 99 vi è un giusto biasimo della parola *fede* ». — Idem, *ibid.*

« A p. 109 e sgg. la creazione appare una riduzione del bene (come *regulus*) per la sua fusione col male; ciò che è raggiunto completamente; cosicchè il mondo appare come un grande alto forno, e viene a compiersi quanto è scritto in ARISTOFANE, *Nuvole*, v. 96 ». — Idem, *ibid.* Aristofane parla di certi sapienti

« che ragionando provano che il cielo
è un forno »,

alludendo a Senofane, Ippone, Anassagora, Metone. Cfr. *Le commedie d'A.*, trad. da E. Romagnoli, v. I, p. 209.

p. 118: « Ma il male non è un essere ».

Schopenhauer trova qui una contraddizione con ciò ch'erasi affermato alcune pagine avanti.

p. 125.

In quest' accenno a coloro, che in filosofia vogliono orientarsi storicamente, pare che si alluda all' Ast, il quale

aveva di recente pubblicato una storia della filosofia, in cui Schelling era collocato al più alto gradino. Così congettura il Noack (op. cit., II, p. 241). Federico Ast (1778-1841) è assai noto per i suoi studi platonici: *Platons Leben und Schriften*, *Lexicon platonicum*, ecc.

Sul concetto della personalità divina, rinnovato ai giorni nostri dal Royce, dal Baillie e da altri, cfr. un bell'articolo di ALESSANDRO CHIAPPELLI, *La critica filosofica e il concetto del «Dio vivente»* (in *Rivista di filosofia*, Anno I, N. 4, luglio-settembre 1809). Secondo il C., bisogna concepir la natura della vita divina come un principio superiore alle forme finite della vita spirituale ed abbandonare la tradizione scolastico-medioevale. Non la personalità, ma la razionalità universale, la rivelazione eterna di un'essenza perfetta ed infinita. — La posizione del C. ricorda quella di F. Schleiermacher. Anche questi voleva, non un Dio personale, ma un Dio vivente.

